ZNAK

MIESIĘCZNIK

Z PROBLEMÓW TRZECIEGO ŚWIATA

KRAKÓW

Rok XIX PAŹDZIERNIK (10) 1967

160

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swierzawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wiłkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g. Maszynopis otrzymano 4. IX. 1967 r. Druk ukończono w październiku 1967 r. Zam. nr 509 4. IX. 1967 R-51

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XIX Nr 160 (10)
Październik 1967
Kraków

„To właśnie jest alternatywa, jaka stoi przed Ameryką Łacińską: rozwój albo eksplozja." Te słowa Josue de Castro mogą dla nas brzmieć abstrakcyjnie i egzotycznie, podobnie jak i wiele innych głosów bijących na alarm i usiłujących otworzyć oczy prowicjonalnym z ducha mieszkańcom Europy czy Ameryki Północnej. Jesteśmy już przyzwyczajeni do okresowych zamachów stanu w krajach Ameryki Łacińskiej, po których się nic nie zmienia. Ponieważ zaś wielka romantyczna rewolucja społeczna oparta na wzorach kubańskich nie wydaje się bliska, zatem kontynent ten nie przyciąga wiele uwagi. Dopiero bezpośrednie zetknięcie się z nim, przede wszytkim bliższe kontakty z jego mieszkańcami pozwalają na odkrycie dramatów, niekiedy zaskakująco różnych od naszych wyobrażeń, a jednocześnie wyznaczających węzły dramatu współczesnej ludzkości.

Numer ten zrodził się z przyjaźni z grupą młodych Brazylijczyków przybyłych do Europy dla uzupełnienia swoich studiów, szukających niekiedy rozpaczliwie dróg skutecznego działania, które umożliwiłoby ich krajowi i innym krajom Ameryki Łacińskiej wydobycie się z obecnej sytuacji. Stąd też Czytelnicy znajdą tu nie tylko próby syntecznych ujęć podstawowych zagadnień ekonomicznych, religijnych, społecznych politycznych i kulturalnych tego kontynentu ale także proste, niekiedy anonimowe relacje młodych ludzi, którzy usiłują pracować dla lepszego jutra i zdają sprawę

ze swoich doświadczeń. Te relacje zwłaszcza pokazują najplastyczniej różnice warunków i wspólność podstawowych ludzkich problemów, zwłaszcza zaś troski o właściwie pojętą i skuteczną służbę chrześcijan na rzecz bardziej braterskiego świata.

„W tym pochodzie wszyscy jesteśmy solidarni — pisze Papież w encyklice Populorum progressio. *— Zapragnęliśmy wszystkim przypomnieć rozmiar dramatu i naglącą konieczność dzieła, którego trzeba dokonać. Teraz wybiła godzina działania: stawką jest możliwość przeżycia tylu niewinnych dzieci, dostęp do godności ludzkiej tylu nieszczęsnych rodzin, pokój świata i przyszłość cywilizacji. Niechaj wszyscy ludzie i wszystkie narody podejmą swoją część odpowiedzialności.”*

MARIAN RADWAN SCJ

SPOŁECZEŃSTWO I KOŚCIÓŁ W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Istnieje wiele powodów, by 21 niepodległych republik i kilka terytoriów zależnych, między Ziemią Ognistą i południową granicą Stanów Zjednoczonych, określanych mianem Ameryki Łacińskiej, traktować jako pewną jedność geograficzno-kulturalną i społeczną.[1] Typ zjawisk spotykanych tu trzeba zaliczyć przede wszystkim na karb wspólnych doświadczeń kolonialnych, tych samych determinant tamtejszej kultury — katolicyzmu i dominacji wartości iberyjskich, łącznie z językiem hiszpańskim i portugalskim. Równocześnie wspólnym dziedzictwem kontynentu są symptomatyczne dla niego zjawiska społeczno-polityczne. Znane są powstania niepodległościowe i rewolucje społeczne, od Meksyku po Argentynę, zmierzające od początku XIX wieku do stworzenia niezależnych organizmów państwowych. A rządy silnej ręki, dyktatury falujące na przemian z okresami anarchii, zależność od obcych sił ekonomicznych, ciążą nad całym kontynentem.

Ameryka Południowa kłopocze się również specyficznymi problemami etnicznymi, niespotykanymi gdzie indziej. Z jednej strony mieszkają tu tubylcy, Indianie, stanowiący 8,8% całej populacji, a z drugiej wynosząca 8,6% ludność murzyńska, bezpośredni potomkowie dziewiętnastowiecznych niewolników. Trzecią, najliczniejszą grupę, wynoszącą 44,5% w skali kontynentu, stanowi ludność biała. Odsetek metysów, czwarty składnik etniczny, ocenia się na 38,1%.

Od dwudziestu lat Ameryka Łacińska nie schodzi ze szpalt prasy. Czemu należy przypisać ten przywilej?

Jak oddziaływują na życie religijne mieszkańców procesy społeczne zachodzące na tym kontynencie?

---

1 Źródłem najobszerniejszej informacji o Ameryce Łacińskiej jest licząca 40 tomów, wydana pod redakcją ks. F. Houtart *America Latina*, Bruxelles, 1962—64. Zawiera ona wyniki badań socjograficznych, częściowo także socjologicznych, uzyskanych przez FERES w latach 1959—61.

W artykule niniejszym redakcja za zgodą Autora dokonała pewnych skrótów.

PRZEMIANY SPOŁECZNE

Przeobrażenia społeczne, a niewątpliwie z nimi mamy tu do czynienia, idą z reguły w wielu kierunkach. Można jednak wypunktować przynajmniej cztery, a mianowicie: zmianę układu klasowego, wartości społecznych, schematów integracyjnych i naruszenie równowagi między instytucjami społecznymi. Impuls do takich przeobrażeń pochodzi najczęściej od akceptacji społecznej nowych wartości. Mogą one mieć charakter technologiczny, naukowy, demograficzny czy ideologiczny, by wymienić najważniejsze. Przemiany społeczne łączą się więc ściśle z określonymi wydarzeniami chronologicznymi. Etnografia notuje takie wydarzenia. Dość przypomnieć przejście pierwotnych społeczeństw od łowiectwa do gospodarki rolnej i następnie od gospodarki przeznaczonej na wyłączną konsumpcję producentów do ekonomiki typu merkantylnego, od towarowej do pieniężnej, od izolowanej, narodowej do integralnie powiązanej z rynkiem światowym.

Każdorazowa zmiana stylu wytwarzania dóbr i usług gospodarczych prowadzi do przebudowy układu klasowego czyli stratyfikacji społecznej. Nowy gmach życia społecznego w niczym nie przypomina już starego. Opiera się na zupełnie nowych założeniach i posiada całkowicie odmienny układ kondygnacji. Odejście od gospodarki łowieckiej do rolniczej jest przyczyną narodzin rolniczej grupy zawodowej. Wprowadzenie skomercjalizowanego rolnictwa będzie przyczyną narodzin pracowników rolnych, obok rolników niezależnych, właścicieli folwarków. Pojawienie się przemysłu przyciągnie część dawnych robotników rolnych i wyodrębni się nowa klasa. Każde z tych przeobrażeń ma swą genezę w upowszechnionej, nowoodkrytej technologii.

Przemiany społeczne znajdują daleko idące reperkusje na poziomie samego społeczeństwa globalnego, jego instytucji i kultury. W okresie integracji zachodzi równowaga między instytucjami a kategoriami społecznymi, którym one służą. Przeobrażenia społeczne burzą ten zaistniały stan, pojawia się proces dezintegracji, który zmierza do wyznaczenia nowego punktu stabilizacji, na innym poziomie. Przykładem braku integracji tego typu może być prawnie znormalizowana reforma rolna, z którą nie idzie w parze przygotowanie techniczne i ekonomiczne rolników. W takiej sytuacji, w gruncie rzeczy, reforma zamiast uzdrowić sytuację pogarsza ją. Podobne zjawisko wystąpi z powołaniem instytucji planowania narodowego przy całkowitym braku kompetentnych fachowców. Możemy mieć do czynienia z fenomenem odwrotnym. Mogą istnieć kategorie społeczne zdolne do wykonania pewnych zadań, a nie zostały na czas powołane konieczne instytucje.

W rzeczy samej idzie w przytoczonych wypadkach o rozziew między instytucjami kulturalnymi i ekonomicznymi. Problem możnaby bez końca analizować, biorąc pod uwagę podstawowe instytucje, jak rodzinna, wychowawcza, ekonomiczna, polityczna, kulturalna i religijna. Starym przykładem zachwianej równowagi między instytucją religijną a ekonomiczną są święte krowy, niszczące zbiory, i tysiące ludzi umierających z głodu w Indiach. Analogii istnieje więcej — utopizm, manicheizm, ekstremizm lewego skrzydła protestantyzmu, system wielkiej własności kościelnej, misyjny import kultury europejskiej a rozwój społeczny i gospodarczy zainteresowanych krajów.

W Ameryce Łacińskiej sprawdzają się niemal wszystkie hipotezy socjologiczne dotyczące przeobrażeń socjalnych społeczeństwa przedindustrialnego. Genezę dokonujących się tu zjawisk upatruje się w gwałtownej eksplozji demograficznej, przypisywanej podnoszącemu się poziomowi medycyny oraz wzrostowi sieci komunikacyjnej, tak w sensie geograficznym jak i kulturalnym.

Liczba mieszkańców tego burzliwego kontynentu jeszcze w 1900 roku wynosiła 63 miliony, by w 1950 podskoczyć do 163, a w 1960 do 205 milionów. Według wszelkich umiarkowanych przewidywań pod koniec bieżącego wieku aktualny stan demograficzny potroi się. Gwałtownie rosnąca populacja napotkała na nierozwiniętą instytucję ekonomiczną. Zaledwie 5% ziemi poddaje się uprawie rolnej, mimo że do tego celu nadaje się 25% terenów w skali kontynentu. Nic więc dziwnego, że powstają konflikty między przyrostem demograficznym a rozwojem gospodarczym. Podczas gdy dynamika demograficzna wyraża się w przyroście przekraczającym 30 promil, aktualny wzrost gospodarczy, mimo podjętych wysiłków nie osiąga nawet 2,5%, dla całej Ameryki Południowej. Tak niski rozwój gospodarczy nie zawsze pozwala nawet na utrzymanie dotychczasowego poziomu konsumpcji.

Sytuację pogarsza ponadto feudalna struktura własności ziemskiej. Nieliczna garstka dysponuje nieproporcjonalnie wielkim areałem uprawnym. W Argentynie 1,2% farmerów posiada 41,44% ziemi ornej, podczas gdy 0,87% analogicznych terenów jest w ręku 34,4% rolników. Zjawisko tego typu powtarza się, z odchyleniami w pewnych granicach, we wszystkich krajach. Nic więc dziwnego, że masy wiejskie, nie widząc innych rozwiązań, zmierzają do wielkich ośrodków miejskich. Zablokowana strukturami własności ruchliwość społeczna znalazła upust w migracji geograficznej. Rosną potężne aglomeracje miejskie. Buenos Aires skupia 44,2% argentyńskiej ludności zurbanizowanej. Podobnym wskaźnikiem mogą się wykazać metropolie pozostałych republik. Globalnie 32,9% ludności mieszka w miastach liczących ponad 5000 osób.

Budownictwo mieszkaniowe nie jest w stanie opanować sytuacji. Tysiące imigrantów znajduje pomieszczenie w nędznych koloniach proletariackich. Te ubliżające godności ludzkiej osiedla, nie znają urządzeń sanitarnych, okien, a nawet studni. W niektórych miastach, w tego rodzaju szałasach mieści się trzecia część „mieszczan". Mimo wszelkich trudności związanych ze statystyczną oceną warunków lokalowych, sądzi się, że jeśli średni wymiar mieszkania, łącznie z barakami i szałasami, wynosi 60 metrów kwadratowych, to przeciętnie w skali całej Ameryki Południowej przypada na nie 5,36 osób.

Wszelką poprawę w tym względzie hamuje ciągły dopływ nowych mas ludzkich oraz niski dochód narodowy, postępująca inflacja, rosnące czynsze i koszty utrzymania. Wprawdzie w krajach najbardziej zaawansowanych gospodarczo jak Argentyna, Urugwaj, gdzie większość ludności pracującej jest zatrudniona w sektorach pozarolniczych, dochód na głowę wynosi 650 dolarów rocznie, to jednak jest to tylko wyjątek. Przeciętna stopa zatrudnienia w przemyśle i usługach nie przekracza w Ameryce Łacińskiej 30% populacji zawodowo czynnej, a dochód w przeliczeniu na mieszkańca spada znacznie poniżej 400 dolarów, a niekiedy waha się w granicach 100 dolarów, jak w Peru, Paragwaju, Haiti, Ekwadorze. Ale i ten dochód społeczny jest wadliwie dzielony. Przechwytują go właściciele majątków ziemskich i zakładów pracy. W Meksyku 51% dochodu narodowego pozostaje w rękach burżuazyjnej garstki sięgającej 1% ludności tego kraju, zaliczanego do bardziej zaawansowanych pod względem rozwoju społecznego. Dlatego obok wprost bajecznego luksusu wielkomiejskich dzielnic, istnieje skrajna nędza i głód. Nowoczesne metropolie brazylijskie pod wielu względami nie ustępują urbanistycznym centrom północno-amerykańskim, ale jest to możliwe tylko dzięki krzywdzącemu podziałowi dochodu społecznego. Równocześnie bowiem przeciętna długość życia chłopów z północnowschodnich obszarów kraju wynosi co najwyżej 30 lat, a połowa ich dzieci wymiera przed ukończeniem pierwszego roku życia.

Powolna ale widoczna industrializacja wkraczająca do Ameryki Łacińskiej narusza dawną stratyfikację społeczną. W społeczeństwach dalej posuniętych na drodze uprzemysłowienia wyróżniało się klasę wielkich właścicieli ziemskich, właścicieli wielkiego przemysłu, drobnych rzemieślników i grupę robotniczo-chłopską. Przemiany społeczne naruszają ten układ, nadając mu conajmniej nowe akcenty. Rośnie na znaczeniu zarówno inteligencja przemysłowa jak i robotnicy kwalifikowani. Maleją wpływy dawnych właścicieli wielkich latyfundiów. Kategorie społeczne związane z technologicz-

nymi przeobrażeniami ekonomicznymi wyraźnie poczynają majoryzować układy społeczne.

Wymienione przemiany świadczą o pojawieniu się nowych wartości i kryteriów oceny społecznej. W miejsce dawnego prestiżu opartego o pochodzenie społeczne i własność ziemską, a nawet przynależność rasową, zostaje wprowadzony nowy *leadership*. Jego tytułem jest rola społeczna pełniona na rzecz budującego się społeczeństwa industrialnego. Stąd kryterium pozycji społecznej wyznaczają kwalifikacje technologiczne. Inaczej mówiąc, uległy zmianie dawne schematy integracyjne. Te nowe doceniają wiedzę i umiejętności przydatne społecznie.

Dlatego tym bardziej istnieje zapotrzebowanie na kulturę i oświatę. Tymczasem dostrzega się poważny rozdźwięk między możliwościami instytucji oświatowych a nowymi normami i schematami integracyjnymi. Z tych powodów analfabetyzm 50% ludności jest przysłowiową piętą Achillesa. Szczególnie źle przedstawia się problem oświaty w okręgach wiejskich. Zaledwie połowa dzieci uczęszcza do „szkoły", która w niczym nie przypomina jej europejskiego odpowiednika, bo trzeba pamiętać, że wykształcenie większości nauczycieli nie wychodzi poza sztukę czytania i pisania. Radykalna naprawa istniejącego stanu rzeczy wymaga dodatkowo 600.000 personelu pedagogicznego oraz 450.000 sal szkolnych.

Szkolnictwo średnie i wyższe ma także poważne trudności kadrowe, a odsetek młodzieży kształcącej się nie jest zadowalający. Podczas gdy w Polsce na 10.000 mieszkańców przypada 90 studentów wyższych uczelni, w Ameryce Łacińskiej odpowiedni wskaźnik wynosi 21. Poważne postulaty wysuwa się także pod adresem kierunku szkolnictwa, głównie humanistycznego, gdy istnieje palące zapotrzebowanie na techników, robotników kwalifikowanych, personel administracyjny i handlowy.

Ameryka Południowa ma wspólny język (z wyjątkiem Brazylii), religię, trudności społeczno-ekonomiczne, ale brak jej poczucia wspólnoty i solidarności. Wszelkie inicjatywy integracyjne napotykają na opór ze strony nacjonalizmów. Istnieje bezwzględne zapotrzebowanie na wspólne planowanie gospodarcze i społeczne, likwidację barier celnych, jednolitą politykę cen. Bez solidarnego działania jest rzeczą niemożliwą przełamać błędne koło ubóstwa i zacofania. Postulaty instytucji ekonomicznych, kulturalnych i społecznych rozbijają się o niedowład instytucji politycznych, ciągle nieustabilizowanych.

Do najpoważniejszych źródeł dochodu na tym obszarze świata należy eksport surowców. Stały spadek ich cen przy równoczesnych niezmiennych tendencjach zwyżkowych dla gotowych produktów, bardzo niekorzystnie wpływa na równowagę ekonomiczną

kontynentu. Wszelka akcja na tym polu wymaga jednak międzynarodowej koordynacji. Niezbędna jest tu szeroka akcja polityczna, która mogłaby także objąć zagadnienia kulturalne i społeczne całej Ameryki Południowej. Niestety instytucje polityczne tak wewnętrzne jak i międzynarodowe wyraźnie jeszcze nie dorastają do tych zadań, co poważnie hamuje reintegrację społeczną. W następstwie tego import kapitału zagranicznego do organizmu gospodarczego poszczególnych republik, podejmowany bez odpowiednich obwarowań wielostronnymi umowami, w których zaangażowane byłyby wszystkie państwa, przynosi więcej szkody niż pożytku. Wartość oprocentowań spłacanych corocznie przez niektóre kraje, z tytułu uzyskanych kredytów, dorównuje, a niekiedy nawet przerasta bieżącą stopę inwestycyjną.

W sumie przemiany społeczne są tak dalekosiężne i tak wielostronne, że na nic się nie zda wycinkowa, wyizolowana koncentracja na małych, ułamkowych zjawiskach. Potrzebne jest globalne widzenie rzeczy. Konieczna jest całościowa analiza wszystkich instytucji.

INSTYTUCJE KOŚCIELNE

Przemiany społeczne, eksplozja demograficzna, narodziny nowych autorytetów dosięgnęły także Kościół. Jego zadania utrudnia przede wszystkim chroniczny brak księży. Z jednej strony co trzeci katolik, a z drugiej co dziesiąty ksiądz w skali globu zamieszkuje w Ameryce Łacińskiej. Sumaryczna liczba tamtejszego duchowieństwa aktualnie wynosi 42.549 księży, z tego 23.029 zakonnych i 19.520 diecezjalnych (Radio Watykańskie, 25 kwietnia br.).

W przeliczeniu na jednego księdza, według publikacji z 1965 r., przypada 5410 osób. Ale ten wskaźnik musi ulec poważnej korekcie, gdyż zaledwie 49,7% tamtejszego duchowieństwa pracuje w duszpasterstwie. Natomiast pozostały odsetek pochłaniają seminaria i szkolnictwo. Dlatego na jednego duszpasterza parafialnego przypada średnio 10.793 osoby. Ale jeśli pamiętać, że jest to średnia w skali kontynentu, to łatwo sobie wyobrazić możliwości odchyleń. Bynajmniej nie należą do rzadkości, zwłaszcza w wielkich metropoliach, parafie liczące po kilkadziesiąt tysięcy wiernych. Jednak nawet w parafiach stutysięcznych duszpasterstwo sprawuje co najwyżej dwu kapłanów.

Obraz ten należy jeszcze uzupełnić uwagą o niezmiernie rzadkiej sieci parafii. Ich liczba wynosi 12.274 a średnia wielkość terytorialna dochodzi do 992 km kwadratowych. Nie brak także parafii liczących sobie 5000 kilometrów kwadratowych, zwłaszcza w Brazylii. Mimo tak rzadkiej sieci parafialnej biskupi nie są w stanie obsadzić

wszystkich placówek. W samej Brazylii wakuje 30% parafii. Przy całym poczuciu odpowiedzialności i najlepszej woli, biskup diecezji Piura w Peru był zmuszony oświadczyć, że jakkolwiek boleśnie odczuwa brak księży, których ma zaledwie 58, ze względów finansowych nie może sobie pozwolić na sprowadzenie nowych sił z Europy, gdyż nie jest w stanie zapewnić im utrzymania.

Pomoc krajów europejskich, Kanady i Stanów Zjednoczonych jest bardzo wydatna. Co trzeci kapłan pracujący na kontynencie południowoamerykańskim jest imigrantem. Mimo to istnieje zapotrzebowanie na 180.000 kapłanów, jeśli za miarodajną uznać sytuację w Europie. Niestety nie wskazuje nic na rychłą poprawę w tym względzie. Dynamika dotychczasowa wzrostu lokalnych powołań jest nadal słabsza od ewolucji demograficznej. Dlatego wskaźnik stosunku między liczbą kandydatów do kapłaństwa a liczbą ludności cechuje rosnąca dysproporcja. Na krótkim odcinku czasu, bo tylko w latach 1955—59 poziom demograficzny podniósł się o 13%, a wzrost liczby studentów wyższych seminariów wyniósł 3%, a w niższych seminariach 10%.

Zasadniczym czynnikiem hamującym dopływ nowych powołań kapłańskich jest analfabetyzm i ubóstwo. Grupy społeczne mające szerszy udział w kulturze społecznej i dochodzie narodowym dostarczają proporcjonalnie najwięcej powołań. Podczas gdy ludność miejska w Brazylii (miasta powyżej 10.000) stanowi 32,3% globalnej populacji, to równocześnie 48,9% studentów teologii jest pochodzenia miejskiego. Świadczy to o niebagatelnym wpływie czynników społeczno-gospodarczych na życie religijne.

Nie można właściwie dziwić się, uwzględniając dokonujące się przeobrażenia, słabości praktyk religijnych, jakkolwiek około 90% ludności przyjęło chrzest. Rzadkie struktury parafialne, niedobór duchowieństwa, zupełnie niemal uniemożliwiają wiernym udział w życiu sakramentalnym Kościoła. Tym się tłumaczy, że zaledwie nieznaczny odsetek dorosłych, bo 3,5% mężczyzn i 9,5% kobiet uczestniczy w niedzielnej Mszy św. Wskaźnik powyższy ulega pewnej poprawie, jeśli uwzględni się dzieci, oraz zróżnicowanie religijności wiejskiej i miejskiej. W ośrodkach miejskich uczestniczy w niedzielnej Mszy św. od 5 do 30%, przy średniej (wliczając dzieci od lat 7) nie przekraczającej 17%. Natomiast w okręgach wiejskich, mających zapewnioną stałą obecność kapłana analogiczny udział wiernych dochodzi nawet, w najlepszych wypadkach, do 70%, przy średniej wahającej się w granicach 20%, w skali kontynentu.

Stan faktyczny jeszcze pełniej uwydatniają istniejące tendencje konformizmu społeczno-religijnego. Jest bowiem rzeczą zasadniczej wagi, że konformizm religijny nowych klas społecznych jest mniej żywy w porównaniu z tradycyjnymi elitami, przyznającymi się do

katolicyzmu niemal w całości. Warstwy społeczne, przejmujące kierownictwo gospodarcze i kulturalne kontynentu, cechuje spadek poczucia przynależności do Kościoła. Procesy te należy tłumaczyć akceptacją odmiennych wartości społecznych. Religijność i konformizm eklezjalny należał do wyznaczników pozycji społecznej starych elit, liczących na zaangażowanie Kościoła w utrzymanie istniejącego stanu rzeczy. Wartość i normy obowiązujące w nowych grupach stawiają na czynniki rewolucyjne, dezintegrujące dawny stan stabilnej równowagi. Dla tych racji konformizacja nowych klas elitarnych idzie w kierunku antyklerykalnym i antykościelnym.

Ponadto nie jest rzeczą bez znaczenia, że i tak szczupła warstwa praktykujących katolików prezentuje katolicyzm dosyć wypaczony, gdyż łączy życie religijne z udziałem w praktykach spirytystycznych, w zabobonnych rytach. Tamtejsi wierni nierzadko tym samym pietyzmem otaczają i lokalne bóstwa i Matkę Bożą z Gwadelupy. W samym tylko Rio de Janeiro istnieje 3000 ośrodków kultu spirytystycznego. Równocześnie w tej samej metropolii, liczącej 3,5 miliona mieszkańców, zaledwie co dziesiąty mieszkaniec bierze udział w niedzielnej Mszy św.

Dużą rolę na polu katechizacji dzieci i religijnej socjalizacji młodego pokolenia pełniła tradycyjna rodzina. Funkcja najstarszych członków rodziny polegała między innymi na przekazywaniu wartości religijnych. Mimo braku duchowieństwa te kanały informacji zdołały utrzymać społeczeństwo w świadomości kościelnej. Upadek jednak prestiżu głowy rodziny, tradycji, wyeksponowanie wiedzy technicznej w miejsce osobistego doświadczenia życiowego, burzy te drogi oddające tak znaczne usługi. Nauczanie religii w rodzinie przestaje być tradycją. Zadanie to spada coraz częściej na barki samej instytucji kościelnej, która zdążyła zapewnić regularne nauczanie religii zaledwie 5% dzieci. A pamiętać należy, że aż 40% populacji południowoamerykańskiej liczy sobie poniżej 15 lat życia.

Na marginesie należy dodać, że w niektórych okręgach Kolumbii dzieci, na życzenie księży, nie przystępują w niedzielę do Komunii św. Jest bowiem rzeczą fizycznie niemożliwą zaspokoić to życzenie wiernych, a równocześnie dać możność udziału we Mszy św. maksymalnej liczbie katolików.

Brak pełnej informacji odnośnie udziału wiernych w życiu eucharystycznym. Posiada je tylko jedna z najbardziej religijnych diecezji w Wenezueli, gdzie w roku 1959 na mieszkańca przypadało 2,65 Komunii św.

Procesy dezintegracyjne nie tylko podważyły tradycyjne autorytety zastępując je nowymi, ale równocześnie podkopały charakter stabilny rodziny. Gwałtowna migracja ludności, niski dochód społeczny osłabiają jedność ogniska domowego. Do coraz częstszych

zjawisk należą rozwody. W Meksyku ich liczba wynosi 12.600 (przy 38 milionach mieszkańców). O niskim konformizmie ludności względem katolickiego modelu rodziny świadczy niezadowalający odsetek kościelnych małżeństw wynoszący w Centralnej Ameryce 40%, w Porto Rico 63%, w Dominikanie 50% i na Kubie 28%. W skali kontynentu niemal 20% małżeństw opiera się na luźnym związku, pomijającym tak prawodawstwo kościelne jak i państwowe. Stąd liczba dzieci pozamałżeńskich waha się w granicach 25 do 60% w poszczególnych krajach. Następstwa dezintegracji rodziny są tragiczne. W wielomilionowych metropoliach szerzy się przestępczość nieletnich, bezdomnych dzieci, poszukujących jakiegoś oparcia w życiu. A ich perspektywy i marzenia sprowadzają się w końcu najczęściej do symbolicznej garści manioku.

Lojalnie należy stwierdzić, że mimo podjętych badań, Kościół nie dysponuje ścisłą informacją, jeśli idzie o korzystanie wiernych z innych sakramentów. Wydaje się, że dane dotyczące sakramentu pokuty pokrywają się ze wskaźnikami uzyskanymi dla Komunii św. Natomiast z sakramentu bierzmowania korzysta w Meksyku około 75% mieszkańców. Nie brak jednak terenów jak Kuba i Porto Rico gdzie wskaźnik ten wynosi 25%. Szczególnie dotkliwy jest brak danych na temat sakramentu chorych. Niewątpliwie na niektórych obszarach około 30% umierających zaopatruje się Olejami św., ale w skali kontynentu odsetek ten jest dużo niższy. Spada niekiedy do 1,5%. Jako pewnik trzeba przyjąć, że gros katolików umiera bez sakramentów św. Rzecz właściwie jest zrozumiała sama przez się — niedobór duchowieństwa, niepokonalne odległości, brak sieci komunikacyjnej.

Do najbardziej symptomatycznych cech katolicyzmu południowoamerykańskiego zalicza się magiczny charakter obrzędów liturgicznych. Malinowski dopatruje się co najmniej dwóch różnic między religią a magią. Podczas gdy pierwsza ma cele ogólne, a ryty liturgiczne są kierowane bezpośrednio do Stwórcy lub świętych, to magia ma cele konkretne, szczegółowe, a obrzędy posiadają charakter automatycznych manipulacji, powodujących zamierzone cele.

Pobożność iberyjsko-amerykańska ma wiele wspólnego z zabobonnością i magią. Cele takiej religijności sprowadzają się najczęściej do realizacji określonych potrzeb naturalnych, bądź osobistych czy rodzinnych, bądź to szczepowych czy narodowych. Tak dalece zanika powiązanie rytu z elementem etycznym, że częstokroć podejmuje się praktyki religijne dla osiągnięcia całkowicie zdrożnych celów.

Dominantą życia religijnego do ostatnich niemal lat był ścisły związek między strukturami kościelnymi a społecznymi, począwszy

od rodziny, osady, aż do narodu i państwa. Zjawisko to określa się jako „kulturyzację chrześcijaństwa", chociaż nie można powiedzieć by był to najlepszy termin. Rzecz jednak w tym, że samookreślenie się jednostki w ramach grupy społecznej, rodzinnej, wiejskiej, czy narodowej, dokonywało się na bazie akceptacji norm socjalnych pochodzenia kościelnego. Pojęcie przynależności do narodowości implikuje tu afiliację do Kościoła katolickiego. Zapis w księdze chrztu utożsamia się zbyt często z prawem do obywatelstwa. Te zbyt bliskie związki instytucji religijnej ze strukturami społecznymi i kulturą ułatwiały zadania Kościołowi. Jego istnienie samoczynnie podtrzymywał proces socjalizacji młodego pokolenia. Socjalizacja społeczna i kościelna głosiła te same wartości i normy. Ale za te usługi starych struktur trzeba dzisiaj drogo płacić. Przemiany cywilizacyjne burzą owe schematy socjalizacji i integracji. I nagle Kościół zostaje sam. Samoczynne procesy ustały. Trzeba tworzyć własne mechanizmy socjalizacji religijnej.

Tę lukę doskonale wykorzystali protestanci. W latach 1937—1961 ich stan posiadania podniósł się z 0,49% do 3,84% całej populacji. Równocześnie uderza gwałtowny wzrost liczebny duchowieństwa protestanckiego, liczącego aktualnie 41.088. Na jednego duchownego więc przypada 188 wiernych. Tajemnica takiego powodzenia protestantyzmu leży ponadto w ciągłym zapotrzebowaniu psychiki ludzkiej na małą, zwartą grupę religijną, czego Kościół katolicki nie był w stanie zagwarantować.

KU REINTEGRACJI

„Jęk i skarga tylu ludzi — mówi Paweł VI do biskupów południowo-amerykańskich — którzy żyją w warunkach niegodnych istot ludzkich nie mogą nas nie poruszyć... i pozostawić bezczynnymi. Nie mogą one pozostać bez echa i bez skutków, jeżeli cokolwiek możemy uczynić"(23 listopada 1965). Słowa te mogłyby stać się dewizą każdej akcji kościelnej na tamtejszym kontynencie.

Konkretnie działanie Kościoła, jak wyraźnie postuluje jego nauka społeczna, winno zmierzać zarówno do integracji instytucji pastoralnych jak i społeczeństwa. W Ameryce Łacińskiej taki program oznacza odnowę działalności duszpasterskiej oraz zaangażowanie Kościoła w procesy przeobrażeń społecznych.

Dotychczasowe duszpasterstwo posiadało wyraźne cechy defensywne. Szło o utrzymanie ilościowego stanu posiadania. Nie nastawiało się na pogłębienie jakościowe religijności. Zresztą nie było w stanie tego uczynić, dysponując starymi instytucjami liturgicznymi, prawnymi i parafialnymi. Reintegracja Kościoła musi się z tymi faktami liczyć, zastępując postawę obronną duszpasterstwem

perspektywicznym. „Kościół winien wykazać żywotność i korzystać z wielkiej możliwości działania, podejmując duszpasterstwo dynamiczne, dostosowane do rytmu przemian aktualnych" (Paweł VI).

Skoro brak księży tak decydująco hamuje rozwój Kościoła, przepisy nie dopuszczające do kaznodziejstwa sióstr i braci zakonnych oraz świeckich katolików byłyby rachitycznym reliktem.[2] Ameryka Łacińska może się chlubić dynamicznym wzrostem powołań zakonnych. W latach 1956—1960 liczba braci zakonnych podniosła się z 8.500 do 12.800. Jeszcze żywszą dynamikę wykazuje rozwój liczby powołań żeńskich. Ich stan liczebny wynosił kolejno w 1956 roku 80.580 sióstr, w 1960 już 100.200, a w 1967 osiągnął 116.102 (Radio Watykańskie). Takie tempo wzrostu, jak zapewnia ks. Houtart, utrzyma się zapewne jeszcze przez szereg lat. W takiej sytuacji projektuje się pełne uruchomienie tego rezerwuaru sił apostolskich. Bracia zakonni, odpowiednio przeszkoleni i przygotowani, mogliby pełnić funkcje diakonów, katechetów, administratorów parafii.

Dysfunkcjonalne przepisy prawne a jeszcze bardziej niepisane zwyczaje podkopały ciągłość pracy duszpasterskiej. Niedzielne zgromadzenie liturgiczne, sprawowane głównie pod obecność kapłana, posiadało znikomą rolę, skoro ksiądz bardzo rzadko odwiedza poszczególne gminy. Dlatego palącą rzeczą jest zmiana przepisów i zwyczajów na tym odcinku. Wielotysięczna rzesza zakonnic mogłaby z powodzeniem przewodniczyć modlitwie wspólnoty religijnej, pod nieobecność kapłana. Wymaga to oczywiście dalszych przygotowań i całkowitej reorganizacji domów zakonnych, a przede wszystkim społecznej roli zakonów. Konieczne są ponadto poważne zmiany w lokalizacji żeńskich domów zakonnych, zbyt skoncentrowanych w miastach.

Analogiczne postulaty apostolskie wysuwa się pod adresem katolików świeckich. Na terenie misyjnym jest zwyczajem, że funkcje katechetyczne i paraliturgiczne spełnia odpowiednio przygotowany świecki katolik. Włączenie ludności miejscowej w aktywną działalność Kościoła łatwiej zabezpiecza wspólnotę religijną przed dezorganizacją. Analogiczna instytucja może oddać nieocenione usługi w Ameryce Łacińskiej. Idzie głównie o decentralizację oddziaływania doktrynalnego i moralnego.

Jeśli duszpasterstwo ma odpowiedzieć na potrzeby czasu, winno uwzględnić podstawową siatkę stosunków społecznych. W społeczeństwie urbanizującym się rysują się trzy typy tkanki społecznej, symptomatyczne dla cywilizacji industrialnej. Obok grup lokalnych, opartych o stosunki sąsiedzkie i domniemane pokrewień-

---

2 Por. uwagi na ten temat w tekstach zamieszczonych w rubryce *Świadectwa* niniejszego numeru „Znaku" (przyp. red.).

stwo, powstają stosunki społeczne związane bądź to z pracą zawodową, bądź też ze swobodnym wyborem usług wielorakich kategorii. Gros życia społecznego płynie przez te kanały. Oddziaływanie Kościoła w dużej mierze jest uzależnione od dostosowania jego organizacji pastoralnej do tego samego schematu. Konieczne są więc nie tylko struktury parafialne ale i duszpasterstwo zawodowe, zwłaszcza w ośrodkach intelektualnych. Ponadto nieodzowną rzeczą byłyby centra specjalistyczne katechetyczne, liturgiczne, socjologiczne, teologiczne, które ustawicznie nasycałyby Kościół świeżymi inicjatywami, nauką i informacją.

Program taki wymaga personelu wysoko specjalizowanego. Źródłem takich sił może się stać reorganizacja szkolnictwa seminaryjnego i wyznaniowego. Przy chroniczym braku duchowieństwa 50,3% pracuje poza duszpasterstwem. Niewątpliwie takiego stanu rzeczy nie można uznać za optymalny. Dlatego bezwzględnie należy zwrócić uwagę, „by kler był właściwie angażowany do zadań ściśle apostolskich" (Paweł VI). Zapewne wielu księży z powodzeniem mogłoby zastąpić świeckie kadry pedagogiczne. Wydajność apostolska kapłana zatrudnionego w charakterze duszpasterza akademickiego czy kapelana ruchu zawodowego niepomiernie przewyższa skuteczność i zasięg wpływu księdza uczącego geografii w szkole średniej.

Jest rzeczą zrozumiałą, że tendencje zmierzające do integracji instytucji kościelnych na nowym poziomie muszą napotykać na opór tradycyjnych elementów, że koszt moralny takich inicjatyw będzie wysoki. Trzeba przełamać parafializm i kongregacjonalizm tam gdzie wizja Kościoła kończy się za ostatnim domkiem stojącym na granicy parafii i tam gdzie z pompą celebruje się maturę iluś tam panienek z „dobrych domów" podczas gdy miliony dzieci nie umie czytać i nie zna pacierza.

Arcybiskup Helder Camara z Recife uważa nawet, że nie niedobór duchowieństwa ale rozwój społeczno-gospodarczy jest podstawowym problemem także dla Kościoła. Istnieje bowiem ścisła zależność między poziomem zaspokojenia elementarnych potrzeb a zainteresowaniami moralnymi i intelektualnymi. I dlatego nie można utożsamić roli Kościoła z indoktrynacją. Nie idzie o dawanie gotowych rozwiązań, ale pokorne włączenie się w poszukiwanie drogi wyjścia. Punktem odniesienia właściwego duszpasterstwa jest konkretny człowiek, namacalna wspólnota, o określonym profilu, żyjąca własnym dziedzictwem kulturalnym. „Kościół winien wykazać czynami, mówi Paweł VI, że nie tylko był częścią integralną procesu kształtującego każdy z krajów Ameryki Łacińskiej, ale że pragnie jeszcze dzisiaj być światłem i ratunkiem, w dobie zachodzących przeobrażeń".

Konieczne jest uwrażliwienie na rolę społeczną Kościoła we wszystkich dziedzinach, począwszy od życia gospodarczego a na szkolnictwie skończywszy. Jej realizacja przybiera zróżnicowaną formę, ale głównie polegać będzie na formowaniu katolików świeckich do odpowiedzialności społecznej. „Trzeba przygotować laikat, piszą biskupi brazylijscy w 1963 r., by chrześcijanie mogli uczestniczyć w życiu publicznym, by mogli wnosić wkład w postępującą integrację i aktualizację dokonującego się procesu historycznego".

Niemałe znaczenie ma tu organizowanie opinii publicznej na rzecz podejmowanych przedsięwzięć, moralna dezaprobata tego wszystkiego co hamuje postęp, demontaż i reorganizacja niektórych, społecznie dysfunkcjonalnych, instytucji kościelnych.

Episkopaty i duchowieństwo w dużej mierze zaczynają doceniać powagę sytuacji, angażując się w bardzo konkretne zadania szczegółowe. Przykładów może być wiele. Źródłem poważnych trudności ekonomicznych kontynentu jest znaczny odpływ corocznego dochodu do U.S.A. i Europy. Episkopaty i duszpasterze poszczególnych krajów, piętnując takie zjawisko, organizują opinię publiczną, celem podjęcia koniecznych środków zaradczych. Powołując się na wypowiedzi papieskie biskupi Chile pisali w 1962 r.: „Wzajemna solidarność ludzka postuluje nie tylko w imię braterskiego poczucia, lecz także wzajemnej korzyści, by wykorzystać wszystkie środki w celu utrzymania istniejących warsztatów pracy i stworzyć nowe. Dlatego ci, którzy mają możliwości zainwestować kapitał powinni rozważyć ze względu na dobro wspólne, czy można pogodzić z ich sumieniem zaniechanie podobnych inwestycji, pozostających w granicach możliwości ekonomicznych, w odpowiednich proporcjach i w odpowiednim momencie, czy też wycofać się na ubocze pustej przezorności. Oto dlaczego w aktualnych okolicznościach byłoby rzeczą antychrześcijańską pozostawiać te dobra nieproduktywnymi lub lokować je za granicą. Byłoby także niechrześcijańskim posunięciem inwestować je w produkcję dóbr lub usług zaspokajających fikcyjne potrzeby znikomej części społeczeństwa, podczas gdy fundamentalne potrzeby naszej społeczności narodowej są nie zaspokojone... Chrześcijanin winien poprzeć kampanie takie jak na rzecz reformy rolnej, reformy przedsiębiorstwa, reformy podatków, reformy administracyjnej i tym podobnych... Nie można pretendować do tytułu chrześcijanina a żyć na marginesie inicjatyw podejmowanych na rzecz reformy struktur społecznych, zgodnie z nauką Kościoła, która jest jasna i obowiązująca pod każdym względem..."

Inspiracja etyczna życia społecznego, jaką za cel stawia sobie Kościół w Ameryce Łacińskiej, nie może się obejść bez permanentnej

diagnozy, bez zjednoczonego wysiłku badawczego, bez przygotowania kadr administracyjnych i technicznych, zdolnych do podjęcia pracy w myśl optymalnych rozwiązań. Poczesne zadanie i na tych odcinkach winno przypaść Kościołowi. Do ostatnich niemal lat szkolnictwo średnie w 50% miało charakter wyznaniowy. Było utrzymywane z prywatnych opłat uczniów pobierających naukę. Swym profilem intelektualnym przypominało klasyczne gimnazja europejskie, akcentujące przede wszystkim kierunek humanistyczny. Konkretne potrzeby wymagają radykalnych zmian w tej dziedzinie. Z jednej strony dotychczasowa struktura szkolnictwa służyła głównie starym elitom społeczym. I jak długo nie otworzy ono swych podwoi na równych prawach dla młodzieży ubogiej, tak długo będzie sztucznie podtrzymywać stary system społeczny. Nie mniejszej uwagi wymaga reorganizacja charakteru i kierunku szkolnictwa. Nie deprecjonując waloru humanistyki, liczyć się trzeba z rzeczywistością rozwijających się narodów. Stąd konieczność proporcjonalnego zwiększenia szkolnictwa technicznego, rolniczego, administracyjnego i ekonomicznego. Za programem reform musi stać zaplecze kadrowe. Nikt nie ma większych szans niż Kościół, by na tym polu oddać społeczeństwu nieocenione usługi. Idzie o przebudowę i powołanie nowych instytucji szkolnych. Analogiczne potrzeby, a może większe, występują na polu oświaty dla dorosłych. Tysiące hektarów ulega erozji, bo chłopi nie mają elementarnych wiadomości na temat uprawy ziemi. Dzieło radiowych szkół w Kolumbii dowodzi nie dającego się lekceważyć wpływu oświaty dorosłych na poziom życia dołów społecznych. Dość wymienić wzrost higieny, zużycia mydła, wprowadzenie łóżek, modernizację mieszkań, zastosowanie okien (których dotychczas nie wprowadzano ze względu na niską temperaturę górską), zmianę systemu odżywiania i technologii uprawy ziemi. Tysiące podobnych problemów na próżno czeka na rozwiązanie. Inicjatywa Kościoła na tym polu, łącznie z budową dróg, szkół, studzien, jak narazie jest niezbędna. Trudno jej nie podejmować, z braku innych właściwych czynników.

Faktyczna obecność Kościoła, jako instytucji religijnej, w Ameryce Łacińskiej, napotyka na wielokierunkowe trudności. I nie sposób silić się na ich wyliczenie. Byłoby także rzeczą ryzykowną wyszczególnianie spisu zadań stojących przed Kościołem, ale chyba dużą doniosłość będzie mieć samoświadomość jego powołania do wyzwalania człowieka z każdej biedy, religijnej, moralnej, kulturalnej i gospodarczej. Wąskie widzenie rzeczy wysunie wątpliwość czy Kościół ma prawo wchodzić w dziedziny obce sobie, dalekie od jego religijnej misji. Zapewne nie, ale jeśli sama rzecz ma być niewykonana, ze szkodą dla człowieka, niechże ją podejmie ktokolwiek, kto może pomóc.

Narody południowo-amerykańskie przechodzą przez burzliwy okres urbanizacji. Powstają nowe społeczeństwa. Jeśli Kościół nie zamierza ryzykować utraty prawa do obecności w nowo budującej się rzeczywistości, to musi być jej współtwórcą. „Nieobecni nie mają racji". Legitymacją do takich praw Kościoła już nie jest przedawniony wkład w rozwój tamtejszych narodów, ani wielowiekowa tradycja, jaką wciąż dysponuje. Tego rodzaju atuty są bronią zabytków kulturalnych. Na szczęście jednak zarówno episkopaty Ameryki Łacińskiej, jak i cały Kościół świadom jest powagi chwili, ogromu oczekujących go zadań. Mnożą się liczne nowe inicjatywy pastoralne, kulturalne, gospodarcze, inspirowane przez katolicką naukę społeczną. Rozwija się międzynarodowa pomoc duszpasterska i charytatywna. Czy jednak ten zbiorowy wysiłek Kościoła będzie na tyle rytmiczny i trwały by przełamać kryzys, to problem przyszłości.

Marian Radwan SCJ

JOSUE DE CASTRO

W POSZUKIWANIU AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

Co to jest Ameryka Łacińska?

Amerykę Łacińską możnaby rozpatrywać jako całość, następnie rozłożyć ją na części, przeanalizować po to, by z tych części lub zanalizowanych fragmentów utworzyć syntezę nie zanadto oddaloną od rzeczywistości. Wiemy jednak dobrze, że taka metoda jest utopijna, a w każdym razie przekracza nasze możliwości. Całościowej rzeczywistości nie da się uchwycić za jednym zamachem i niezależnie od perspektywy obserwatora: toteż rzeczywistość oglądana z Moskwy jest zupełnie inna niż rzeczywistość oglądana z Waszyngtonu. Konieczność dialogu wiąże się właśnie z tymi różnicami perspektywy.

Poszukując Ameryki Łacińskiej weźmy więc za punkt wyjścia pytania prostsze. Czy Ameryka Łacińska jest regionem? Jest ona mozaiką naturalnych, geograficznie bardzo zróżnicowanych regionów:

JOSUE DE CASTRO urodził się w roku 1908 w Recife (Brazylia). Swą opinię jednego z najwybitniejszych socjologów dzisiejszych zawdzięcza pracom o charakterze zarazem naukowym i głęboko zaangażowanym: *Geopolityka głodu* (tłumaczona na 21 języków) i *Geografia głodu* (tłumaczona na 6 języków, w tym przekład polski).

Ostatnie dzieło de Castro to książka poświęcona jego rodzinnym stronom: *Nord-Est brazylijski — strefa eksplozji* oraz powieści *O ludziach i krabach* (Seuil 1966). W przedmowie do niej de Castro podkreśla, że jego znajomość problematyki głodu, moralnej i materialnej nędzy ludzkiej bynajmniej nie jest czysto teoretyczna: „moją Sorboną było błoto zalewów wokół Recife, zaludnionych istotami, które zachowują się i myślą jak kraby". Fakt, że danym mu było „poznać także inną ludzkość" de Castro uważa za przywilej zobowiązujący do działania społecznego. Przez długi czas brał on czynny udział w życiu politycznym swego kraju: był profesorem „geografii ludzkiej" na Uniwersytecie w Rio de Janeiro, deputowanym do parlamentu (do 1963), ambasadorem przy ONZ i przewodniczącym delegacji brazylijskiej na konferencję rozbrojeniową w Genewie. Bezkompromisową postawę moralną i polityczną przypłacił w ostatnich latach wygnaniem z kraju, nie mogąc pogodzić się z proamerykańską polityką obecnego rządu brazylijskiego i zaniechaniem koniecznych reform społecznych.

Artykuł, który zamieszczamy, ukazał się w „Esprit" nr 7—8 (1965).

regionów lasów, sawan, pustyń, gór, równin itp.... Klimat jest równikowy w dorzeczu Amazonki a prawie polarny w Patagonii. Podstawy fizyczne i możliwości są więc bardzo zmienne i nie uda się tu znaleźć czynnika jednoczącego. Gdzie więc mamy go szukać? Ilekroć myślimy o tym problemie, zawsze łatwiej nam przychodzi odkrycie różnorodności niż jedności.

Czy z punktu widzenia ludzkiego, socjologicznego Ameryka Łacińska jest jakąś jednością? Nie sądzę. Niedergang mógł mówić o „dwudziestu Amerykach Łacińskich": jest ich rzeczywiście conajmniej tyle co krajów, ponieważ nacjonalizm naznaczył każdy z nich specjalnym piętnem.

Może zachodzi tu więc jedność ekonomiczna? Bynajmniej. Jeżeli geograficznie Ameryka Łacińska jest kontynentem, to nie jest nim gospodarczo. Jest ona archipelagiem wysepek, wyizolowanych pod względem gospodarczym i niesłychanie różnych. Nawet w jednym kraju, takim jak mój, w Brazylii, można znaleźć wysepki ekonomiczne zupełnie niepodobne: najpoważniejszy ośrodek przemysłowy kontynentu w Sao Paulo, strefę feudalnej gospodarki rolnej na północnym wschodzie, gospodarkę opartą na najprymitywniejszym zbieractwie w dorzeczu Amazonki.

Sądzę jednak, że należy zgromadzić jakoś tę wieloraką rzeczywistość i znaleźć dla niej wspólny mianownik. Jest to zresztą przyczyna, dla której ludy łacińsko-amerykańskie starają się obecnie lepiej poznać wzajemnie. Są one tym bardziej oddalone jedne od drugich, że regiony pograniczne to naogół tkanki martwe, oddzielające jedne ośrodki ekonomiczne od innych. Na przykład ekonomiczny ośrodek brazylijski leży bardzo daleko od granicy geograficznej: w konsekwencji jest on dużo bardziej oddalony od ośrodków przemysłowych Argentyny, Boliwii, Kolumbii, czy Wenezueli. Myślę, że nic na świecie nie jest od siebie tak oddalone jak Brazylia i Wenezuela; a przecież te kraje graniczą ze sobą. Kiedy byłem dzieckiem, nie miałem w ogóle pojęcia, że istnieje kraj, który się nazywa Wenezuela, podczas gdy wiedziałem o istnieniu Francji, Anglii, Hiszpanii i Portugalii, bo codziennie mówiono mi o nich w szkole. Dziś przeciwnie, czuje się, że kraje Ameryki Łacińskiej szukają się nawzajem, ponieważ są sprawy, które muszą je łączyć.

Moim zdaniem czynnik jednoczący jest natury socjologicznej. To podobna przeszłość i przyszłość, na którą różne ludy patrzą w ten sam sposób. Można nawet powiedzieć, że jedynym czynnikiem jednoczącym jest przeszłość: i że Ameryka Łacińska dąży do wyzwolenia się z pewnych, bardzo negatywnych aspektów swojej przeszłości, które aż do tej pory przeszkadzały jej w postępie. Na tym punkcie skoncentrujemy nasze obserwacje.

Zamek feudalny

Podstawowym problemem Ameryki Łacińskiej jest opór wobec zmian w świecie, który ze zmiany zrobił swoją rację bytu. Ameryka Łacińska jest jak chore dziecko, które rośnie, przybiera na wadze, ale nie zmienia się, nie rozwija się. Prawdziwy, „globalny" przecież, rozwój polega nie tylko na zwiększeniu produkcji i dochodu na głowę ludności itp. ale na takiej przemianie, przy której ten cały wzrost może przynieść zbiorowości pewien dobrobyt społeczny. A to się nie dokonuje. Zadecydowały o tym siły oporu, sięgające początków, które dziś jeszcze mają decydujące znaczenie. Skąd się te siły biorą? Źródłem ich jest feudalny charakter początków obecnej cywilizacji. Z tego źródła płynie jedność Ameryki Łacińskiej i jej odrębność od Ameryki anglosaskiej.

Ameryka Łacińska jest wytworem feudalizmu rolnego, który do tej pory zachował swoje podstawowe struktury. Ameryka Łacińska jest jedynym kontynentem feudalnym w XX wieku. Wszyskie siły społeczne, wszystkie nowe wartości, wszystkie nowe systemy ekonomiczne narosły na tej feudalnej bazie. Mówi się często o „przeżytkach feudalnych" ale tu nie ma przeżytków, jest tylko feudalizm, zaledwie trochę poruszony, trochę przesłonięty nowymi fasadami. Ameryka Łacińska jest zamkiem feudalnym o kapitalistycznej fasadzie: fasada nie zmienia starego zamku, ale jest na tyle trwała, że nie pozwala mu się całkiem zawalić.

Oto wizja dość malownicza. Można by zapewne wyrazić to wszystko zgodnie z kanonami neutralnej, niezaangażowanej socjologii. Ale za oddzielanie socjologii od człowieka płaci się jej kastracją. Skoro rzeczą socjologa jest rozważanie spraw tak skomplikowanych jak stosunki społeczne, które zmieniają się w przerażającym tempie, trzeba, żeby mógł on przynajmniej przyjąć jakąś określoną perspektywę i powiedzieć: oto co ja widzę przed sobą, takie jest moje stanowisko; ty masz swoje, teraz możemy rozmawiać.

Wróćmy jeszcze na chwilę do idei, które uważam za podstawowe. Najpierwsza teza, iż jedyną racją jedności Ameryki Łacińskiej to jej początek, a jest nim feudalizm rolny. W momencie odkrycia Ameryki, w XVI wieku, kiedy Europa na północ od Pirenejów weszła już w epokę Renesansu, na południe od Pirenejów trwała jeszcze epoka feudalna. Hiszpania i Portugalia dały się tak wciągnąć w walkę z Islamem, że były opóźnione conajmniej o dwa wieki. Portugalia była monarchią rolniczą, a Hiszpania średniowiecznym królestwem katolickim. Przedsięwzięcie odkrycia Ameryki było tylko krucjatą, ostatnią z krucjat. Karawela Kolumba niosła Krzyż Chrystusowy. Jego wyprawa miała na celu pozyskanie nowych ludzi dla chrześcijaństwa i zdobycie bogactw pozwalających na dalsze prowadzenie

tego boju. Celem taktycznym było to samo, co było przedmiotem krucjat: szukano nowych dróg dla towarów, które miały przychodzić z Azji, odkąd niewierni Turcy zamknęli drogę przez Bliski Wschód. Ameryka zagradzająca nową drogę do Indii została odkryta podczas krucjaty, przeprowadzonej pod znakiem Boga i interesu handlowego.

W chwili odkrycia Ameryki, kraje iberyjskie zamieszkiwały dwa gatunki ludzi bardzo pożytecznych dla podboju tego kraju: dobrze urodzeni, szlachta, feudałowie oraz ludzie interesów, bogacze, którzy finansowali całe przedsięwzięcie. Korona używała zawsze dobrze urodzonych do rządzenia a ludzi interesów do finansowania. Ta spółka schyłkowego feudalizmu z jakimś rodzącym się kapitalizmem ukształtowała przedsięwzięcie kolonialne skierowane ku Ameryce Łacińskiej. Oto jak doszło do ukształtowania specyficznego charakteru Ameryki Łacińskiej.

Na półwyspie iberyjskim feudalizm był już w stadium schyłkowym, ale ludzie bogaci, przybywając do Ameryki, dążyli przede wszystkim do odtworzenia go w stanie odrodzonym i kwitnącym. Rzeczywiście i oni mieli swój Renesans, ale nie Renesans nowoczesny tylko feudalny: feudalizm odzyskał siłę na terenie wielkich latyfundiów. Odkrycie Ameryki bynajmniej nie sprzyjało ewolucji historycznej, przeciwnie stało się ono krokiem wstecz: określona forma struktury społecznej, która już dogorywała w Europie, tu w tych szczególnych warunkach mogła znów ożyć. W Europie feudalizm nie mógł się odrodzić, ponieważ kapitaliści mieli przewagę; za Atlantykiem kapitaliści musieli się godzić na współpracę bez pretensji do dominowania.

Takie instytucje jak *repartimentos* czy *encomienda* są typowo feudalne; wielcy kapitaliści, którym korona portugalska nadawała ziemie w Brazylii, organizowali swoje majątki w sposób zupełnie feudalny. Monarchia, będąc bardzo biedną, nie miała środków potrzebnych do kolonizacji: nadawała więc wielkie majątki panom, a ci radzili sobie stowarzyszając się z bogaczami i finansistami, którzy stawiali do dyspozycji swoje fortuny, ale z kolei korzystali z zaufania, jakim szlachta cieszyła się u korony, po to by uzyskać przywileje. A więc przywileje sprzedawano po dobrej cenie i w ten sposób skolonizowano kontynent, który do dzisiaj jest jeszcze typowym kontynentem przywilejów.

Kontynent pozbawiony własnej historii i rozwoju

Mówi się wiele, zwłaszcza w krajach iberyjskich i w Portugalii, o *cavalieros*. Oni naprawdę istnieją; są hiszpańskim odpowiednikiem angielskich gentelmenów. Kraje Ameryki Łacińskiej zostały otwar-

te dla cywilizacji na sposób feudalny, ale jednak wprowadzone w jej krąg. Jacques Lambert mówi, że po dwóch wiekach eksploracji feudalnej Ameryka była doskonale wyeksploatowana, ale bardzo źle rozwinięta, Ameryki Łacińskiej nigdy nie rozwinięto. Feudalizm nie dopuszczał zmian: bronił *status quo:* nie należało niczego uprawiać: ani ziemi ponieważ przez uprawę ziemi gospodarka emancypowała się, ani człowieka ponieważ idee są bardzo niebezpieczne, jeżeli chodzi o zachowanie tych przywilejów, o których mówiliśmy. Dlatego właśnie Ameryka Łacińska nie mogła się zmienić.

Kiedy dzisiaj analizujemy strukturę Ameryki Łacińskiej, widzimy, że jej istotną cechą charakterystyczną jest baza feudalna, która mimo pozornych zmian ostała się aż do tej pory. Nawet niepodległość była fikcyjna; nie dała ona Ameryce Łacińskiej udziału w historii, jeżeli tę ostatnią rozumiemy jako zbiorową świadomość ruchu. Bywały jedynie aspiracje indywidualne. Jednostki tworzą może historię na własny sposób; nie historię powszechną ale historię lokalną, historię grup. Niepodległość Ameryki Łacińskiej, nawet proklamacja Republiki (na przykład w moim kraju, w Brazylii), to wszystko dokonało się bez żadnego udziału ludu; był on tylko widzem. Na początku XIX wieku kreolskie oligarchie agrarne objęły władzę i natychmiast związały się z międzynarodowym kapitalizmem po to, by dalej eksploatować Amerykę Łacińską, w ten sam sposób, w tym samym rytmie i w tym samym sensie, co dawne królestwa iberyjskie.

Zresztą Ameryka Łacińska pozostała kolonialna; tyle, że pierwotnie była kolonią kolonii (o tyle, o ile Hiszpania i Portugalia były koloniami Anglii i Holandii). Złoto brazylijskie, cukier brazylijski składowano w Lizbonie ale na rynku europejskim sprzedawała te towary Holandia. Portugalczycy zajęli właściwie miejsce Arabów. Byli Arabami Europy: nie bez racji Arabowie wywarli na nich swój wpływ. Arabowie przywozili z Dalekiego Wschodu cukier i korzenie i sprzedawali je Genui i Wenecji, które następnie rozprowadzały je na Europę. Po odkryciu Ameryki wszystko odbyło się w ten sam sposób. Zrobię tu małą dygresję dotyczącą postawy, jaką wobec tej rzeczywistości zajęło chrześcijaństwo. Struktura feudalna uciskała lud w ohydny sposób i nadal robi to samo; świadomość chrześcijańska początkowo brała udział w tym przedsięwzięciu. Miecz i krzyż sprzymierzyły się dla podboju. Ale jednocześnie, od samego początku niektóre umysły zbuntowały się przeciw takiemu użytkowaniu imienia Chrystusa na rzecz przedsięwzięcia, które nie było takie zdrowe. Nie wiem, czy widzieliście sztukę Montherlanta *Mistrz z Santiago,* w której ktoś mówi: „Ależ drogi panie, gdyby Hiszpanie nie wyruszyli do Ameryki na podbój dusz dla Pana,

iluż ludzi dzisiaj gorzałoby w piekle?" A ktoś drugi odpowiada: „A ilu Hiszpanów poszło do piekła od czasów odkrycia Ameryki?"

Pomiędzy zbuntowanymi jest Brat Bartolomeo de Las Casas, ten prawdziwy chrześcijanin oburzony nieludzkim traktowaniem Indian w *encomiendas* i protestujący przeciw temu ukrytemu niewolnictwu. To on zapytał pewnego dnia: „Czy ten krzyż, jaki przynoszą konkwistadorzy, jest naprawdę krzyżem Chrystusa? Czy nie jest to raczej jeden z krzyżów któregoś z łotrów, ukrzyżowanych obok Niego?' Jest to może zbyt radykalne określenie procesu kolonizacji. W każdym razie pewna część Kościoła południowo-amerykańskiego do tej pory czerpie natchnienie z protestów Las Casasa.

Pluralizm i immobilizm

Cechą charakterystyczną obecnej Ameryki Łacińskiej jako całości jest, że zawsze i wszędzie jest ona cywilizacją, którą Jacques Lambert nazywa dualistyczną (jednocześnie feudalną i kapitalistyczną); ja bym ją nazwał pluralistyczną, bo dualizm nie wystarcza dla niej określenia. W Ameryce Łacińskiej znajdziecie nakładanie się na siebie wszelkich rodzajów ewolucji, bez tego zlewania się, które jest konieczne dla stworzenia prawdziwej cywilizacji.

W Ameryce Łacińskiej do dziś różne systemy ekonomiczne i społeczne nakładają się na siebie, nie łącząc się. Jej wielkim dramatem jest immobilizm; dziś kontynent zaczyna się ruszać, ale jest to ruch w miejscu. Kiedy mnie ktoś pyta, co słychać w moim kraju i czy dalej będzie tak samo, odpowiadam, że coś się rusza ale że nie wiem jak długo to potrwa, ponieważ kiedy Ameryka Łacińska jedną nogą robi krok naprzód, to cofa się drugą. W rozmaitych naszych krajach są tańce, znakomicie pokazujące jak u nas kroczy postęp. Ameryka Łacińska już w XVII wieku poznała wspaniałości eksploatacji kolonialnej, która stała u kolebki kapitalizmu europejskiego. Dzięki jej srebru, złotu a zwłaszcza cukrowi (cukier z północnego wschodu Brazylii przyniósł Europie cztery razy więcej zysków niż całe złoto peruwiańskie) rozkwitł w Europie rodzący się wówczas kapitalizm. Ale my pozostaliśmy w epoce schyłkowego feudalizmu i właśnie dlatego, w momencie niepodległości, nasze kraje zaznały tylko marnotrawstwa. Sławna kolia szmaragdowa Antylów, której perłą była Kuba, kopalnie Peru, kopalnie Brazylii — to wszystko zostało roztrwonione w ciągu trzech wieków. Schyłkowy feudalizm nie potrafił się wyzwolić od swego międzynarodowego podporządkowania, które dla siebie wymagało głównych zysków; feudalni panowie musieli się zadowalać władzą bez pieniędzy. Dlatego właśnie byli tym co nazywam „biednymi bogaczami" Ameryki Łacińskiej. Ludzie dobrze urodzeni, bogaci w słabo eksploatowane ziemie, są nadal

równie zadłużeni, równie nędzni co w czasach schyłkowego feudalizmu. Nie mogli się okazywać zanadto twardymi, ponieważ ich nazwiska narzucały im pewną postawę a pieniędzmi się nie zajmowali. Posiadali już pewną kulturę; wiadomo że Ameryka Łacińska stała się terenem kultury teoretycznej, szczególnie kultury prawniczej. Stąd też głównym produktem Ameryki Łacińskiej są konstytucje.

Od chwili osiągnięcia niepodległości Boliwia wydała trzysta czterdzieści rewolucji a Wenezuela trzysta konstytucji (rekord świata!). Konstytucje i rewolucje (a te drugie są źródłem pierwszych) oto twórczość Ameryki Łacińskiej. Gra sił zmiany i oporu wyznacza ów taneczny krok, który jest rytmem Ameryki Łacińskiej.

Potrzeba reformy rolnej

W każdym razie cechą charakterystyczną jest to, że struktura pozostała feudalna. Własność ziemska jest jądrem oporu feudalizmu. Kuba przeprowadziła swoją rewolucję, były próby reformy rolnej w Boliwii, a reszta się nie liczy: Wenezuela zrobiła swój krok wstecz przy dźwięku bardzo hałaśliwej muzyki, słyszalnej w całym świecie; gdzieindziej były tylko pozory reform. Imre Kovacs w bardzo interesującym sprawozdaniu, opracowanym dla Instytutu Studiów Rolniczych w Stanach Zjednoczonych, wykazał, że 1,3% wszystkich posiadłości ziemskich w Ameryce Łacińskiej liczy więcej niż 1.000 hektarów ziemi i że obejmują one 62% wszystkich tamtejszych ziem uprawnych. W Argentynie 75% ziemi należy do wielkich posiadaczy, w Brazylii 51%, a w Paragwaju „tylko" 94%. Oto cyfry bardzo wymowne jeśli chodzi o siłę wielkiej własności ziemskiej. Oczywistą rzeczą jest, że poza latyfundiami istnieje niesłychane rozdrobnienie ziemi, bo przecież nie ma u nas średniej własności, tak samo jak nie ma średniej klasy społecznej. To też aż do tej pory nie ma również ludu, w historyczym i społecznym znaczeniu tego słowa, jako zespołu sił o określonych dążeniach. Jest tylko klasa panująca i nędza, która gniecie resztę. Są latyfundia i 45% gospodarstw obejmujących mniej niż 5 hektarów.

Kolonializm i marnotrawstwo

Wiadomo, że każdy z naszych krajów, pod naciskiem wielkich mocarstw Europy liberalnej, wyspecjalizował się przesadnie w dziedzinie gospodarczej. Nie ma nic gorszego dla gospodarki jak jej oparcie na jednym czy dwóch produktach a właśnie tak jest we wszystkich krajach Ameryki Łacińskiej, tak biednych jak bogatych. Kolumbia ma, albo miała, tylko kawę; teraz sytuacja trochę się tam

poprawiła; Brazylia produkowała tylko kawę; Kuba była wyspą chorą na cukrzycę, wytwarzającą ze wszystkiego cukier. Boliwia wydzielała cynę a Chile miedź. Oto kraje, które wyspecjalizowały się tak jak wielkie zakłady przemysłowe po to, by przemysłowemu kapitałowi wielkich mocarstw zapewnić dobrobyt. Stany Zjednoczone nie byłyby tak wielką potęgą, gdyby nie miały tych tanich surowców, nabywanych przeważnie w Ameryce Łacińskiej. Jeszcze dziś Stany importują 72% surowców wydobywanych w Ameryce Łacińskiej. Ten jedyny nabywca ustala cenę, jaka mu odpowiada, a zależy ona od postawy rządu amerykańskiego wobec rządów krajów sprzedających. W wypadku nieporozumień rząd amerykański obniża cenę kawy i w konsekwencji rząd łacińsko-amerykański, nie podobający się Waszyngtonowi, nie może się długo utrzymać.

A więc Ameryka Łacińska jest kontynentem feudalnym eksploatowanym do dziś w sposób kolonialny, w międzynarodowej strukturze ekonomicznej, która go utrzymuje w pozycji kraju kolonialnego. Moglibyśmy wykazać, że z racji tej struktury Ameryka Łacińska jest królestwem marnotrawstwa, ponieważ feudalizm polega na nieużytkowaniu najrozmaitszych zasobów: zaledwie 5% ziemi jest w uprawie; w Brazylii 2%; w Kolumbii 3%; w Chile 5%; w Argentynie 11%. Nie użytkuje się również ludzi; to jest królestwo bezrobocia, jawnego i ukrytego; a zatrudnienie poniżej możliwości i zapóźnienie gospodarcze są współzależne; to błędne koło głodu.

Ponieważ wieś nic nie produkuje, *exodus* ze wsi jest większy niż gdzie indziej. Ludzie napływają do miast, do „miast nędzy", gdzie są tkanką martwą i zgniłą. Miasta nie rosną ale puchną, wzdymają się nędzą. Na przykład Recife liczy milion mieszkańców, z których 350.000 to ci z marginesu, ze stref peryferycznych, nie mający dostępu do warunków człowieczeństwa. Żyją w tym, co nazwałem cyklem kraba; żyją jak kraby w błocie, z innymi krabami; i właściwie są krabami, nic nie robią tak jak kraby w błocie; chodzą tyłem jak kraby.

Rozbić struktury

Ameryka Łacińska, moim zdaniem, nie znajdzie właściwego rozwiązania dopóki nie rozbije struktury, która przeszkadza rozwojowi i przeciwstawia się dążeniu do postępu.

Mówi się, że tam i ówdzie dokonano wielkiego rozwoju przemysłowego. A ja twierdzę, i to z naciskiem, że są to zwykłe narośle na tkance feudalnej. Naroślom tym nie udaje się przeniknąć w tkankę, ani jej przeżreć ani się w nią wtopić. Jest to typowy rozwój, nazwany przeze mnie kolonialnym, korzystny dla małej grupy uprzy-

wilejowanych; a jest on bardzo daleki od prawdziwego rozwoju, z którego korzystają masy. Powie ktoś, że istnieją takie plany jak „Przymierze dla postępu", które powinnyby popierać, które próbują popierać postęp Ameryki Łacińskiej. „Przymierze dla postępu" powstało z bardzo zdrowego ducha. Zapoczątkowano je deklaracją, w której jasno wyrażono, że trzeba przede wszystkim dokonać radykalnych przemian strukturalnych. Wymieniono też najpilniejszą: reformę struktur rolnych. Tymczasem „Przymierze dla postępu" liczy już sobie parę lat a żadnej z tych reform nie przeprowadzono; wprost przeciwnie, pieniądze Przymierza zostały użyte na powstrzymanie tych reform.

Jest tu więc jakaś podstawowa sprzeczność i jest ona zupełnie jasna: międzynarodowy kapitalizm, który finansuje Przymierze jest w spółce z wielkimi właścicielami ziemskimi. Nie może ich tak „puścić kantem", nie może pozwolić, by ich ograbić z ich ziem. Właściciele zresztą nie żądają już niczego innego, chcą tylko zostać dalej właścicielami. Nie mają dosyć pieniędzy na uprawę ziemi, ale samo posiadanie ziemi daje im władzę. Nic już nie robią, ale mają złudzenie posiadania władzy; wyprzedają się z reszty, a razem z nią sprzedają swój kraj. Elity Ameryki Łacińskiej są w sytuacji konia trojańskiego. Swój własny kraj zaprzedają międzynarodowemu kapitałowi, dla zachowania krajobrazu i złudzenia władzy.

Rolnictwo archaiczne i nieproduktywne przeszkadza postępowi; jego słaba wydajność, wysoki koszt produktów żywnościowych jest handicapem dla przemysłu. Cena produktów koniecznych dla przeżycia jest taka, że przemysł ma tendencję do ustalania zarobków na poziomie, który skazuje robotników na głód. Tymczasem, dzięki związkom zawodowym, są już robotnicy, których nie można zamorzyć głodem. Przemysł jest w bardzo trudnej sytuacji. Nie ma prawie surowców po wolnorynkowych cenach kosztu. Nie ma narodowego rynku zbytu dla towarów przemysłowych. 60 do 80% ludności żyje na wsi, w ramach ekonomii subsystencji. Produkty, o które nikt się nie ubiega na rynkach światowych, nie mają rynku zbytu w kraju.

Niektóre kraje, jak Brazylia, starały się uprzemysłowić; między 1950 a 1958 Brazylia zwiększyła swoją produkcję przemysłową w rytmie, któremu nie dorównał żaden kraj świata zachodniego: 11% na rok; ale od 1958 roku rytm ten zaczął słabnąć, ponieważ nie było wewnętrznego rynku zbytu, a przemysł brazylijski nie mógł wytrzymać konkurencji międzynarodowej. Archaiczne rolnictwo brazylijskie stało się przeszkodą dla prawdziwego uprzemysłowienia.

*

Wnioski: Ameryka Łacińska jest w stanie rewolucji. Mimo wszystkich sił wstecznych pewne kraje niemal osiągnęły sytuację „startu" do rozwoju. Przynajmniej trzy osiągnęły ją napewno: Meksyk, Brazylia i Argentyna. Mogłyby wystartować ale się im w tym przeszkadza. Rozwijając to porównanie z dziedziny aeronautyki: to co dzieje się jest bardzo niebezpieczne, rozpęd został wzięty i dobiegają one do końca pasa startowego. Już nie mogą hamować — albo wzbiją się w powietrze, albo roztrzaskają i wybuchną. To właśnie jest alternatywa, jaka stoi przed Ameryką Łacińską: rozwój lub eksplozja.

Josue de Castro
tłum. Anna Turowiczowa

ENRIQUE DUSSEL

SPOŁECZNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

Na pamiątkę 450 rocznicy tego dnia 1514 roku, w którym Bartolomeo Las Casas zrozumiał i nawrócił się ku sprawiedliwości.

„Jestem głosem wołającym na pustyni tej wyspy... Chcę bowiem, abyście poznali wasze grzechy popełnione wobec Indian". (Antonio de Montesinos, *Kazanie na trzecią niedzielę Adwentu,* na wyspie Hispanioli, w 1511 roku).

Bartolomeo Las Casas * przejął pochodnię zapaloną przez Montesinosa, w tym pamiętnym dniu 1514 roku kiedy przeczytał: „Kto przynosi na ofiarę rzecz niesprawiedliwie nabytą, ofiaruje szyderstwo; dary bezbożnych nie są bowiem przyjemne Panu" (Syr 34, 18). Wielu innych pójdzie później za jego przykładem: Vasco de Quiroga w Mechoacan, zwany „Ojcem Tarasków" (1538—1665); Luis Bertram (1525—1581); Pedro Claver (1580—1654) wśród czarnych Nowej Granady; Francisco Solano (1576—1628) u Indian z północnej Argentyny; Toribio de Mogrovejo (1538—1606) w Peru; Roque Gonzales (1576—1682) twórca Paragwaju i tak zwanych „redukcji"; Martin de Porres wśród nędzarzy Limy; Junipero de Serra wśród XVIII-wiecznych mieszkańców Kalifornii... Hurtado w Chile, który już w XX wieku obudził uśpioną świadomość...

W chwili narodzin cywilizacji iberyjsko-amerykańskiej — powstałej ze zlania się kultur i cywilizacji amerykańsko-indiańskich z iberyjskimi — świadomość chrześcijańska potrafiła zająć stanowisko, chociaż, zależnie od epoki, raz wyraźniej raz słabiej. Wypominała niesprawiedliwości, proponowała i tworzyła narzędzia, które miały służyć awansowi najbiedniejszych. Jednakże „ciemna noc", jaką się stał dla naszej historii wiek XIX, uśpiła ową świadomość i skompromitowała ją przez udział w formach społeczno-politycznych, które nie pozwoliły jej wypełnić jej właściwej misji. Chcemy pokrótce omówić warunki, w jakich ta świadomość może się odrodzić.

Przekład artykułu: *Chrétientés latino-américaines,* „Esprit" 7—8 (1965).

* Por. noty biograficzne zamieszczone na s. 1272 (przyp. Red.)

I

ZAGADNIENIA METODY

Stale wzrastająca specjalizacja przeszkadza nieraz naukowcom w wyrobieniu sobie poglądu całościowego. (...) Człowiek nie mieści się w analizie, przeprowadzanej przez jedną naukę, wszystkie nauki muszą go naświetlać jako swój przedmiot.

W tym stadium powstają dwie trudności. Pierwsza z nich jest obiektywna i polega na próbach zaprzeczania jedności naszej kultury i cywilizacji łacińsko-amerykańskiej na rzecz autonomii, lub ściślej osobowości narodowych. Należy przejść ponad tym nacjonalizmem jako nad produktem łacińsko-amerykańskiego średniowiecza, epoki liberalizmu, oligarchii kreolskiej i sztucznej izolacji.

Po drugie, każda nauka, każdy uczony, każdy specjalista ma własną metodę, która go skłania do uważania za rzecz absolutną własnego punktu widzenia, sposobu działania, i rozpatrywania świata, rzeczy i ludzi. Socjolog nada rzeczywistości cechy wymierności socjologicznej a pominie jej treści intencjonalne. Filozof wplącze się w mniej lub więcej nierealne wykłady. Z kolei teolog będzie powtarzał wyuczone formuły, nie przejmując się rzeczywistością swojej epoki i niepokojem ludów. (...) Musimy porzucić te wszystkie partykularyzmy i zrobić miejsce wizji całościowej. Istotną rzeczą będzie więc refleksja metodologiczna, którą również w przyszłości trzeba będzie kontynuować.

Wszelka cywilizacja posiada swój sens ostateczny. Wprawdzie za naszych czasów w laickiej i pluralistycznej cywilizacji, system narzędzi i środków technicznych, którymi posługuje się dzisiejsza ludzkość, nie posiada już tego, co nazywa się „sensem", ograniczając się tylko do rzeczy zewnętrznych. Sens ostateczny może więc być niewyraźny lub trudny do uchwycenia, ale niemniej istnieje. Wszelki sens cywilizacyjny organizuje się wokół jakiejś substancji, jakiegoś ogniska, jakiegoś „jądra etyczno-mitycznego" (podstawowe wartości grupy), które hermeneutyka „podstawowych mitów" wspólnoty może wyodrębnić przy użyciu filozofii religii jako jednego z niezbędnych narzędzi. Tym sposobem dociera się do najgłębszych poziomów cywilizacji: do tych struktur, tych celów, tych wartości, których grupa nie bada jako przedmiotów i nie poddaje krytyce, a które jednak są celami dążeń wszystkich postępowań, i jako takie uzasadniają wybór i użytek zrobiony z narzędzi. Intencja tworzy grupę ludzką i ona ją określa, jeśli chodzi o to, co dla grupy jest właściwe i istotne. Na przykład starożytne cywilizacje indoeuropejskie posiadają dualistyczną strukturę intencjonalną: to świat

boski istnieje rzeczywiście, podczas gdy wszystko, co jest doświadczalne, jest śmiertelne i podległe skażeniu, skąd wniosek, że człowiek to dusza i że ciało jest zasadą zła; że w łonie wieczystego cyklu *maya* i *doxa* nie ma historii, co prowadziłoby do przekonania, że zbawienie polega na samotnej ascezie poza totalitarnym państwem.

Analogicznie u Tolteków jest najpierw bóg dwoistości, Ometeotl: „Toltecki kapłan Quetzacoatl wiedział, że na wschodzie, w krainie światła, poza niewyczerpanymi wodami istniał właśnie kraj czerwieni i czerni, kraj poznania *Tlilan, Tlapalan.* Wychodząc z tej krainy światła możnaby napewno przekroczyć świat przejściowy" [1]. Toltecy sądzili również, że istnieje wieczysty cykl i że oni żyją w epoce „ruchomego Słońca" i że należy składać ofiary z życia i przelewać krew po to, by zachować mechanizm kosmiczny. Widzimy więc, w jaki sposób wartości ostateczne skłaniały Tolteków do kierowania całej cywilizacji, wojen a nawet handlu ku poszukiwaniu ofiar dla ich bogów i ku wzmacnianiu władzy nad ludami płaskowyżu meksykańskiego, po to by zachować ontyczną ciągłość wszechświata. Jądro etyczno-mityczne kieruje od wewnątrz cywilizacją.

W podobny sposób działać może wizja zupełnie odmienna. Semici, od wielu tysiącleci rozchodzący się z pustyni arabskiej po świecie, przeciwstawiający się Indo-Europejczykom którzy swój potencjał ludzki rozprowadzają z kontynentu azjatyckiego — posiadają wizję człowieka jako jedności „cielesno-duchowej"; akt stworzenia stał się korzeniem początku i dlatego nie występuje tu ani cykl wieczysty, ani ubóstwienie kosmosu; stąd właśnie narodzi się po raz pierwszy świadomość historyczna i zdemitologizowana wizja wszechświata, która jest podstawą wszystkich nauk nowoczesnych. Po trzech tysiącleciach licząc od Abrahama, wizję tę przyjmie i częściowo przeżyje lud hiszpański. Zrozumiemy teraz, na jakich głębiach musiało się dokonać zderzenie między jądrem lub podstawowymi wartościami iberyjskimi a wartościami amerykańsko-indiańskimi. Jądra etyczno-mitycznego cywilizacji iberyjskiej nie należy mieszać z intencjonalnym ośrodkiem chrześcijaństwa, jakim jest Wiara.

Wspólnota łacińsko-amerykańska narodziła się faktycznie z trzech ośrodków: z cywilizacji świata iberyjskiego, z Kościoła (a często działał on autonomicznie) i z cywilizacji amerykańsko-indiańskich. (...)

---

1 Miguel Leon-Portilla, *El pensamienta prehispanico* w: *Estudios de historia de filosofia en Mexico.*

II

AMERYKA ŁACIŃSKA W PRZESTRZENI I W CZASIE

Ameryka Łacińska rozciąga się na przestrzeni 21 milionów km^2 (15% całej powierzchni ziemi wynurzonej.). Nasz kontynent przedzielony, mniejwięcej w środku, przesmykiem panamskim, zajmuje wzdłuż Atlantyku 20 000 km wybrzeża. Stąd — zarówno w okresie dominacji wybrzeży Pacyfiku (prehistoria), jak i Atlantyku (historia łacińsko-amerykańska) — ogromna, „trudność uświadamiania się sobie Ameryki jako całości" [2].

Na najbardziej wysuniętym na północ krańcu Ameryki istniał most, po którym człowiek przeszedł na nasze ziemie, około 10 do 35 tysięcy lat przed Chrystusem, między drugim a ostatnim zlodowaceniem. Następnie przybyli inni ludzie, posuwając się Pacyfikiem „z wyspy na wyspę": wskazuje na to ciągłość wpływów polinezyjskich.

„Dramat ludności amerykańsko-indiańskiej, mimo jej wielkich bogactw przestrzennych, polega na tym, że nigdy nie mogła skorzystać z doświadczeń innych ludzi, ludzi ze starego świata, z konieczności najbliższych" [3]. Kiedy Fernandez de Oviedo pisał że: „góry (tutejsze), równie piękne i wspaniałe jak Etna i Montgibel czy Stromboli, nie były jednak opiewane przez poetów i historyków, jak tamte góry" [4], zapomniał widocznie, że przestrzeń i piękno nie są wartościami bez świadomości, która je czyni swoją własnością.

Stary kontynent w każdej katedrze, w każdym dziele sztuki, w każdej wsi mówi do nas o całej przeszłości ludzkiej, o historii, nawet o historii świętej. Natomiast my, na naszych ziemiach amerykańskich przedstawiamy sobie przyrodę jako przedmiot o własnym charakterze, niedostępny, będący rzeczą, narzędziem, którym się posługujemy, nie czyniąc go swoim.

Pierwsi mieszkańcy Ameryki, twórcy cywilizacji inkaskiej i mayo-azteckiej, mogli zachowywać z przestrzenią amerykańską więzy, do jakich my już nie jesteśmy zdolni — przynajmniej jeśli chodzi o potomków Europejczyków, metysów i Indian, którzy opuścili swoje siedziby. Dla amerykańskiego Indianina każdy strumyk, każda dolina, każde wzgórze miało nazwę; każda chata miała własną *nuaca* (bóstwo w religii Inków), każda równina swoje duchy. Była

---

2 Pierre Chaunu *Pour une géopolitique de l'espace américain*, w: „Jahrb. für Geschichte... Lateinamerikas" Köln, I, 1964, s. 55.

3 *ibid.*

4 *Historia natural*, 1945, t. I, s. 27.

to przestrzeń żywa, sakralna, godna dialogu i godna świata ludzkiego.

Dziś jest to już tylko przedmiot, który nas wchłania, przedmiot w którym się gubimy. Ani zaś do Indianina ani do imigranta europejskiego ta przestrzeń nie mówi o historii. Dla Indianina przyroda amerykańska była „hierofanią" (objawieniem świętości); dla nas, dzisiejszych ludzi cywilizacji łacińsko-amerykańskiej, przyroda jest rzeczą, podczas gdy w Azji i w Europie przyroda i przestrzeń są „miejscem" jakiejś historii.

MIT I DEMITOLOGIZACJA

Uczymy się historii Ameryki Łacińskiej posługując się podziałami na okresy, podkreślającymi pewne momenty historyczne. Historię naszą zapisali ludzie, na których pracę wpływały określone zainteresowania polityczne. Każda szkoła wybrała sobie „punkt wyjścia", uznany za absolutny i w ten sposób czas historyczny przemieniła w czas mityczny.

Kiedy wydarzenia ludzkie są podniesione do kategorii mitu, ciążą na świadomościach i przeszkadzają im tworzyć i ewoluować. Wówczas koniecznością staje się „zdemitologizowanie" historii po to, by ją przemienić w uprzywilejowane narzędzie świadomości zbiorowej, a to wymaga przełamania partykularyzmów, przeszkadzających rzeczywistemu zrozumieniu zjawisk. W tym celu nie należy zamykać historii w strukturach na miarę prowincji czy narodów ale należy umieszczać wydarzenia w ramach historii powszechnej.

Jedne grupy rozpoczynają historię amerykańską od XX-wiecznych rewolucji. (...) Inne natomiast, jako że zwalczają rewolucjonistów, odtwarzają przeszłość wychodząc z jakiegoś niesprecyzowanego punktu umieszczonego w pierwszej części XIX wieku, między 1808 a 1850, kiedy dokonuje się zerwanie z epoką kolonialną. Właśnie w tym okresie pojawiają się liberalni kreole, kapitalizm narodowy, oligarchiczni politycy i pozytywistyczni intelektualiści, którzy zapoczątkowali ruch uniwersalizacji i laicyzacji naszej kultury. Emancypacja wyrzeka się epoki kolonialnej a przez to samo Hiszpanii i chrześcijaństwa. W naszych narodowych panteonach — a są to również miejsca mityczne — uprawiano kult ludzi, którzy nie są już autentycznym przykładem dla obecnych pokoleń, bo zniekształcono i zatarto ich oblicze. Każda z „historii narodowych", odizolowana od innych staje się niezrozumiała a nawet bezsensowna: czy w Argentynie potrafi ktoś właściwie ocenić Bolivara? Czy w Kolumbii będzie ktoś opiewać wielkie czyny San Martina?

Niektórzy rozszerzają swoje horyzonty aż po wiek XVI. Dla nich

klasyczna epoka Ameryki leży w przeszłości. Będą więc mówić o Krzysztofie Kolumbie, o Izabeli i Ferdynandzie, o Kortezie i Pizarze ale nie o Castrze, Rivadavii czy Avellanedzie. Wspomną raczej o Karolu V lub Filipie II. Podobnie jak historyk liberalny wyrzekał się Hiszpanii, hispanista krańcowy będzie się wyrzekał Europy protestanckiej, a tym samym Ameryki Łacińskiej z doby pozytywizmu. Jak rewolucjonista chce odrzucić kapitalizm, hispanista nie zechce uznać Renesansu — jako że wiadomo, iż Renesans hiszpański, typu literackiego i filozoficznego, został odsunięty na drugi plan przez Renesans włoski, nadreński, angielski i holenderski. Mitologizując wiek XVI czyni się Amerykę nierzeczywistą i tym sposobem również w teraźniejszości staje się ona niezrozumiała.

Podobnie i „indygenizm" (uwydatnianie roli tubylców), ruch o dużej wartości społecznej, moralnej i antropologicznej, występujący w krajach o dawnej kulturze indiańskiej, też nie jest wolny od pewnej mitologizacji. Odkrywa on osobistą godność Indianina, jego godność społeczną i wysoką kulturę pierwszego mieszkańca Ameryki. Niemniej jeżeli ktoś uważa okres przediberyjski za epokę porządku, pokoju, sprawiedliwości i szczęśliwości, to raz jeszcze popada w mit czyli wychodzi poza rzeczywistą historię. Wojskowe państwo Azteków z jego ciągłymi walkami i ofiarami ludzkimi tak samo nie przestrzegało sprawiedliwości jak rządy ustanowione w Meksyku po tak zwanej „Drugiej Audiencji". Państwo Inków, któremu udało się zaprowadzić na swoich ziemiach przykładny ład, miało jednak ustrój szlachecki i oligarchiczny, system podatków i danin, który dla Indianina nie był bynajmniej realizacją wolności ani kultury.

Oto są jednostronne punkty widzenia, nie pozwalające na pełne uznanie pozytywnych wartości każdej grupy. Trzeba wiec przekroczyć mityczne „punkty wyjścia" i stanąć na gruncie historii po prostu ludzkiej, której jesteśmy aktualną częścią składową, a nawet częścią marginesową, dopóki nie uświadomimy sobie roli, jaką w niej mamy spełnić. Stanowiska, które mogą się wydawać antagonistyczne — jak krańcowy „indygenizm", hispanizm, liberalizm czy marksizm — powinny zostać objęte jedną wizją, która poprzez zjednoczenie ma je przeróść.

Ameryka Łacińska ukazuje się nam jako niejednorodna, ustanowiona pod obcymi wpływami a nie utworzona; powstała nie przez uwewnętrznienie ale przez reakcję. Wiele ideologii europejskich, które w obrębie ojczystego systemu zachowują pewną równowagę, stają się mitami z chwilą przekroczenia Atlantyku. Dopóki Ameryka Łacińska nie odkryje substancji, wokół której będzie mogła utworzyć siebie samą w sposób jednorodny, jej cywilizacja i kultura będą tym, czym są obecnie: satelitą korzystającym z pewnej auto-

nomii, zresztą raczej dzięki odległości niż dzięki pozytywnemu oporowi.

1. PREHISTORIA AMERYKAŃSKA

Ośrodkiem naszej prehistorii jest Ocean Spokojny. Człowiek amerykańsko-indiański pochodzi z Azji, nie tylko z punktu widzenia etnicznego, ale również ze względu na strukturę jego świadomości kulturalnej i religijnej. Nie chcemy przez to powiedzieć, że cywilizacje amerykańskie zostały sprowadzone z Azji „w stanie gotowym"; niemniej pochodzą one ze wspólnot azjatyckich. Wielki step euro-azjatycki (od Karpat do Khinganu, od północy graniczący z Syberią a od południa z Tybetem i Kaukazem) jest miejscem pochodzenia wielkich cywilizacji pierwotnych (kreteńskiej, sumeryjskiej, indyjskiej i Shang); tysiące lat wcześniej pierwsi Amerykanie wyszli z tych samych okolic, przez Syberię ku cieśninie Beringa i wyspom Aleuckim. Później, dzięki wpływom polinezyjskim, posuwając się w niewiadomy sposób drogą własnych odkryć, Ameryka wytworzyła na płaskowyżach meksykańskim i peruwiańskim wielkie cywilizacje amerykańsko-indiańskie.

W chwili przybycia Kolumba Indianie jako całość nie przekroczyli jeszcze epoki neolitu; niektórzy doszli do epoki brązu, chociaż nie znali technicznego użytku koła, garncarstwa na kole, szkła, zboża ani ryżu. Jeśli o nich chodzi, musimy odrzucić myśl o możliwościach jakichś kontaktów z cywilizacjami Chin, Japonii czy Indii.

Nie wiemy niczego o drogach kulturalnych, które by uzasadniały olbrzymi polimorfizm rasowy, kulturalny i lingwistyczny amerykańskiego człowieka przedkolumbijkiego. Podobieństwo do ludów euro-azjatyckich ujawnia się na poziomie intencjonalnego jądra kosmicznego. Ludy amerykańskie są w najoczywistszy sposób przed-semickie; są nimi w sposób konieczny jeżeli chodzi o ich sytuację geograficzną, o ich rozwój kulturalny, i o podstawową problematykę, podobną do azjatyckiej: kosmogoniczna wizja dualistyczna, wieczysty powrót Wielkiego Roku, przyroda widziana jako hierofania...

2. WCZESNA HISTORIA

Katechizm Synodu w Limie (1582—1583) wykładał Indianom z państwa Inków, w języku *quechua* i *aymara,* że transcendentny Bóg jest Stwórcą wszechświata; musimy się cofnąć do dawnego Akadu (pierwsza inwazja semicko-babilońska na Sumer), żeby odnaleźć źródła tej struktury metafizycznej, która stanowi jedną z podstaw judeo-chrześcijańskiego centrum intencjonalnego. Koncepcji stworzenia nie użyłby nigdy ani Indianin, ani Chińczyk, ani Hindus, ani

Grek, ani Iberyjczyk. Owe podstawowe struktury — dzięki którym przypisujemy wartość istnieniu, społeczeństwu, historii i kosmosowi — otrzymaliśmy od ludów semickich, a ściślej od Izraela. Jakieś dwadzieścia wieków przed naszą erą, w Palestynie, pewien lud rozpoczynał doświadczenie, jedyne w historii świata: po raz pierwszy odkrywał historyczny sens istnienia, transcendencję Stwórcy — a przez to samo demitologizował historię i wyzwalał kosmos; odkrywał również solidarność zogniskowaną wokół Przymierza wolnego i intersubiektywnego.

Kiedy w XVI wieku heroiczny i prostoduszny misjonarz wykładał Indianom dekalog Mojżesza, świadomość pochodząca z pustyni arabskiej raz jeszcze rozprzestrzeniała się, tak jak dawniej wśród ludów cesarstwa rzymskiego. Kiedy Bartolomeo Las Casas czytając Księgę Mądrości Syracha nawrócił się na sprawiedliwość, uczynił to w zgodzie z prorokami swojego ludu: ludu semickiego. Długa historia, ciągnąca się od państw egipskich do Renesansu, i wielkich podróży hiszpańskich i portugalskich, jest pierwszą częścią naszej historii. Hiszpania młoda duchem, militarnie wzmocniona przez „rekonkwistę" była narodem najlepiej przygotowanym do tego, by w XVI wieku zorganizować „systematyczny podbój świata", jak mówi Alfred Weber.

3. AMERYKA IBERYJSKA

Ameryka iberyjska, konglomerat odległych prowincji, zależnych od koron Hiszpanii i Portugalii, narodziła się ze zderzenia cywilizacji i jąder etyczno-mitycznych amerykańsko-indiańskich i iberyjskich. Cywilizacja przybyła z Europy, nieporównanie lepiej rozwinięta, zwyciężyła bardzo szybko: można powiedzieć, że podbój zakończył się w 1550 roku. Niemniej indiańska wizja świata przetrwała w świadomościach, poprzez całe wieki po rozkładzie dawnych struktur społecznych: świadczy o tym wiejskie życie naszych narodów. Jednakże z czasem narzuciła się intencjonalna substancja iberyjska, z tym że nabrała odcieni specyficznych, łacińsko-amerykańskich.

W Sewilli, w dyrekcji archiwum Indii można oglądać podstawowy tekst pierwszej konstytucji Ameryki iberyjskiej — „Nowej społeczności chrześcijańskiej w Indiach" — jak pisał Toribio de Mogrovejo :bullę papieża Aleksandra VI z 3 i 4 maja 1493, *Inter caeteras*, która podbojowi nadaje sens ekspansji społeczności chrześcijańskiej w dziedzinach ekonomicznej, kulturalnej, politycznej i religijnej. Ówczesna koncepcja życia, instytucji i stosunków międzyludzkich to koncepcja właściwa dla późnego średniowiecza: monarchia, szlachta, kler i kupiectwo byli niezaprzeczonymi panami

losu ludu. W ciągu XVI i XVII wieku narodziła się na nowym kontynencie autentyczna cywilizacja — na największą chwałę i największą klęskę Hiszpanii i Portugalii. Cywilizacji tej zawdzięczamy uniwersytety: w San Domingo założony w 1537, w Meksyku, w Limie, w Kordobie, w Chuquisaca, w Quito... W XVIII wieku było ich już powyżej dwudziestu, a założono je na wzór uniwersytetów z Salamanki, Alcali, Coimbry. Cywilizacji tej zawdzięczamy również rządy kościelne pierwszych biskupów, diecezje, których z końcem XVI wieku było powyżej trzydziestu. Wspomniana cywilizacja wydała również władze cywilne: wicekrólestwa, „audiencje", gubernatorów itd. Misje zaznajamiały z życiem chrześcijańskim ludy od Kalifornii do Patagonii a działo się to często dzięki metodzie „Redukcji". Wtedy też przyszło do nas rolnictwo i najrozmaitsze formy przemysłu — nawet jeżeli się przyjmie to zastrzeżenie, że wpływy merkantylnego monopolu metropolii ciążyły i nad rolnictwem i nad przemysłem.

W końcu XVII wieku Aleksander von Humboldt mógł napisać: „Ponieważ miałem to rzadko osiągane przez Hiszpanów szczęście, że mogłem zwiedzić kolejno Caracas, Santa Fé de Bogota, Quito, Limę i Meksyk, i ponieważ dzięki mojej pozycji mogłem się spotkać z ludźmi ze wszystkich klas społecznych, pozwalam sobie wypowiedzieć moją opinię o różnych etapach cywilizacyjnych jakie osiągnęły społeczności każdej kolonii. Wydaje mi się, że w Santa Fé i Meksyku mają one silną skłonność do wyższych studiów, w Limie i w Quito, odwrotnie, zauważyłem większy pociąg do literatury i do wszystkiego co może odczuwać gorąca i żywa wyobraźnia. W Havanie i Caracas jest dużo większe zaiteresowanie międzynarodowymi stosunkami politycznymi i chęć zrozumienia państwa kolonialnego i metropolii. Stosunki handlowe z Europą i morze Antylskie, które wydaje nam się pokrewne Śródziemnemu, miały silny wpływ na postęp społeczny na wyspie Kubie i w pięknych prowincjach Wenezueli" [5].

Dekadencja Burbonów, emancypacja, rozłam między wicekrólestwami a „audiencjami" wydały osamotnione narody w ręce nowych panów świata. Należące do Holandii panowanie nad Atlantykiem przeszło w ręce angielskie. Ameryka iberyjska, zabawka w ręku nowych potęg, odrywa się od Hiszpanii a krainy rządzone przez dawne stolice separują się: zaczyna się osamotnienie narodowe — „tybetyzacja" jak mówi Ortega.

---

[5] *Voyage aux régions du Nouveau Continent*, Paris 1804, t. I, s. 594.

a) Rewolucja oligarchii kreolskiej

Początkiem nowej epoki jest rok 1808. Administrację i monopol metropolii zastępują rządy i monopol kreolski — a te szybko wejdą w kontakt z nowymi potęgami kapitalistycznymi, jakimi stały się Anglia, Francja i Stany Zjednoczone. Ideologia tej nowej klasy społecznej częściowo czerpie natchnienie z Rewolucji Francuskiej. Stąd dokonuje się przejście od kolonialnej społeczności chrześcijańskiej (ukształtowanej przez wpływy iberyjskie) do „grona odrębnych narodów", znajdujących się pod wpływem republikańskiego liberalizmu, kapitalistycznego a wreszcie pozytywistycznego. To wszystko nie dokonało się z dnia na dzień; przeciwnie, trzeba było całego wieku XIX, aby nowa klasa zdołała narzucić swój styl; faktycznie dokonywało się stopniowe przejście od niezależnego konserwatyzmu do liberalizmu kapitalistów i posiadaczy ziemskich, od takiego Bolivara czy Santandera do Obando (1852). Wysiłek imigranta hiszpańskiego leżał u źródła rozwoju cywilizacji w poprzednim okresie; na tym nowym etapie to kreol (w niektórych okolicach, jak w La Plata, był to obcokrajowiec Włoch) stał się fundamentem narodowej arystokracji na terenie instytucji politycznych i systemu eksploatacji gospodarczej. Kościół kolonialny już tymczasem prawie dogorywał. Potrzebował biskupów, seminariów, (zamkniętych w tym czasie), bibliotek, w większości spalonych lub rozproszonych, księży, których ścigano.

Jeśli chodzi o ideologię to elita intelektualna, raz wyzwolona z pod jarzma Inkwizycji, mogła otworzyć się na świat a zwłaszcza na Francję, wziąć udział w kulturze powszechnej. Utworzyły się narodowości, powstała klasa kapitalistyczna, ustalił się system liberalny, ale jednocześnie przetrwała kolonialna struktura społeczna: Indianie żyli dalej tak jak w epoce przediberyjskiej; wiejskie osiedla były zupełnie bezradne, pozbawione środków komunikacji ze światem wśród niezmierzonych przestrzeni. Ta dziewiętnastowieczna oligarchia w dwóch okresach spełniała dwie różne funkcje: „Oligarchia kreolska, żywy wyraz nowoczesnych i podstawowych potrzeb kraju, musi być handlowa, przemysłowa i gospodarcza a nie militarna i wojownicza jak w pierwszych dniach naszej emancypacji" [6]. Juan Baptista Alberti napisał te słowa w książce, która miała się stać podstawą Konstytucji argentyńskiej z 1853 roku; konserwatywną oligarchię kreolską zaczynała zwolna wypierać uniwersytecka oligarchia liberalna, kapitalistyczna, pozytywistyczna i przemysłowa. Zerwanie z przeszłością kolonialną dokonało się między 1850 a 1870 rokiem.

---

6 *Bases*, Buenos Aires 1948, s. 147.

b) Ludowa rewolucja łacińsko-amerykańska

Kiedy w Ameryce Łacińskiej mówi się o rewolucji, to chce się podkreślić konieczność przekształcenia systemu rolnego, miejskiego, rządowego, oświatowego, społecznego itd. Nie trzeba jednak zapominać, że wspomniana rewolucja jest także wymianą elit i wartości. Innymi słowami oligarchie kapitalistyczne i liberalne, siły jeszcze żywotne, reprezentowane przez posiadaczy ziemskich i byznesmenów i wspierane przez swoje tradycyjne, zawsze wierne partie — widzą wokół siebie nowe siły dążące do władzy: młodzież studencką, otwartą na nowe idee, związki zawodowe i partie popierające postulaty XX wieku (internacjonalizm i socjalizację), jednocześnie występuje też rodząca się świadomość ludności wiejskiej, napór ludności miejskiej, spychanej ku *favelom*, ku „nylonowym dzielnicom", ku „miastom nędzy", strefom *callampas* itd. Wreszcie są też siły proletariackie, produkt zupełnie świeżej industrializacji. Tymczasem w ramach dawnych struktur nie ma miejsca dla tych nowych prądów i to zarówno w dziedzinie ustrojowej jak gospodarczej czy duchowej. Kościół katolicki, odradzający się po przejściu „ciemnej nocy", ze swej strony zaczyna się desolidaryzować z oligarchiami i stara się odnaleźć XVI-wiecznego ducha misjonarskiego. Właśnie w tym momencie, dzięki poinformowaniu mas, zaczyna się budzić świadomość stanu ubóstwa, nędzy i niesprawiedliwości, w jakim pogrążył nas kapitalizm, nie tylko narodowy ale i światowy. Ameryka Łacińska jest jednym z tych sektorów świata, gdzie zapóźnienie gospodarcze jest nieuchronną konsekwencją zinstytucjonalizowanego i stałego zakłócenia równowagi, a to ostatnie jest „dziełem" krajów uprzemysłowionych: na przykład Ameryki Północnej, Europy i Rosji. To obudzenie świadomości jest n i e o d w r a c a l n e. Niemniej nasz lud nie wykazuje skłonności do obrania wąskiej ścieżki surowości chińskiej. Przeciwnie, chciałby swobodnie dokonać swojej rewolucji. Teraźniejszości nie chce poświęcać dla przyszłości, chociaż chce zbudować przyszłość lepszą niż dzień dzisiejszy. Na tym polega trudność, ale także pewne specjalne ukierunkowanie, które ma się stać natchnieniem demokracji społecznej.

PERSPEKTYWY

Jak już powiedzieliśmy, wydaje się, że ta ewolucja łacińsko-amerykańska nie posiada kręgosłupa. Jeżeli kiedykolwiek go miała, to niewątpliwie w epoce kolonialnej. Dlatego właśnie Simon Bolivar, zwołując w roku 1826 kongres Ameryki Łacińskiej w Panamie,

uważał to za kontynuację pewnego ruchu zbieżnego, prowadzącego ku zjednoczeniu kontynentu. Niestety, nikt nie jest prorokiem we własnym kraju; faktycznie dopiero Monroe, kierując się zupełnie innymi motywami, puści w ruch panamerykanizm pod egidą Stanów Zjednoczonych. Zgromadzenia panamerykańskie (pierwsze w Waszyngtonie w 1889, a następne w 1901—1902, 1906, 1910, 1923, 1928...) nie przynoszą dalej rezultatu. Panamerykanizm bez latyno-amerykanizmu nie ma sensu. Koordynacja „cywilizacji" Ameryki Łacińskiej — w dziedzinie rolnictwa, przemysłu, gospodarki i polityki — jest konieczna. Udział Ameryki Łacińskiej w „cywilizacji światowej" będzie możliwy tylko o ile w rzeczywistości ekonomicznie i politycznie będzie w ogóle istniała jakaś Ameryka Łacińska. Tak samo jest w dziedzinie obyczajów. Ameryka Łacińska musi odzyskać swoją energię, swój styl, swój własny pogląd na życie. W tym celu będzie musiała zwiększyć kontakty między młodymi, skonfrontować systemy oświatowe, prowokować spotkania intelektualistów, działaczy związkowych i politycznych. Musi się wyrobić etyka solidarności społecznej i międzynarodowej, w której asceza w imię walki o lepszą przyszłość zajmie właściwe miejsce.

Na jeszcze głębszym poziomie mamy jądro etyczno-mityczne, ostateczne wartości wspólnoty naszych narodów. Musimy przestudiować i jasno wyłożyć naszym ludom tysiącletnią ewolucję naszej tradycji, jeżeli w cywilizację światową mamy wnieść naszą osobowość, naszą skalę wartości.

III

ŁACIŃSKO-AMERYKAŃSKA ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Kiedy mówimy o świadomości, nie chodzi nam tylko o świadomość psychologiczną i moralną, ale o świadomość historyczną i zbiorową, którą nazywa się intersubiektywnością. Możemy mówić o świadomości, czy duchu jakiegoś narodu, wspólnoty lub społeczeństwa na poziomie społeczno-historycznym. Świadomości nie budują fakty historyczne ale, jak mówi Merleau-Ponty, fakty historyczne istnieją dla niej, skoro zakładamy, że świadomość zawsze musi poprzedzać wszelki fakt dokonujący się w czasie. Świadomość może przeciwstawiać się sobie samej, może uciekać od rzeczy, w których czuje się zagubiona i wyobcowana, uzewnętrzniona w narzędziach ale bez władzy nad nimi. W życiu, w historii, bywają takie momenty krytyczne, takie szczególne epoki, kiedy — wskutek jakiegoś wstrząsu — świadomość zwraca się ku samej sobie i ku

innym świadomościom, po to, by określić się jako autonomiczna i samowystarczalna wewnętrzność.

Sądzimy, że w Ameryce iberyjskiej były trzy momenty, a więc trzy pokolenia (jako że obudzenie zbiorowej świadomości historycznej równocześnie określa całe pokolenie), trzy momenty w których nowoczesność w zdecydowany sposób przeciwstawiła się zasiedziałemu tradycjonalizmowi. Pierwszym z nich jest epoka inwazji kolonizacyjnej, naznaczona przez wojowniczego i misjonarskiego konkwistadora. Ten okres, zakończony około 1620 roku, tworzy społeczeństwo kolonialne i chrześcijańską społeczność amerykańsko-iberyjską. Drugim etapem był okres pokolenia kreolskiego, które w 1808 roku zaczynając jako konserwatywne i iberyjskie, w latach 1850—1870 zerwało ze swoją przeszłością i przyjęło liberalny i pozytywistyczny światopogląd. To pokolenie, niszcząc instytucje kolonialne, wstrząsnęło Ameryką iberyjską i utworzyło niezależne narody, dzięki technikom, jakie zwolna wprowadziło na nasz kontynent. Trzecim momentem jest ten jaki obecnie przeżywamy. Jest to narodzenie się świadomości narodowej, rewolucje skierowane ku socjalizacji, przekroczenie stanowisk tradycyjnych, konserwatywnych i liberalnych, oraz przekroczenie ciasnych nacjonalizmów.

Jest rzeczą dobrze znaną, że chrześcijaństwo to coś więcej niż wizja świata lub moralność. Przede wszystkim jest ono stosunkiem międzyosobowym. Właściwym przedmiotem chrześcijaństwa jest nie jakaś idea, jakaś ideologia, czy jakaś moralność ale konkretna Osoba. Ostatecznie chrześcijaństwo jest właśnie wzajemną więzią osób historycznych i stworzonych, więzią istniejącą o tyle, o ile te osoby mają egzystencjalny udział w boskiej Międzyosobowości. Z tej właśnie racji chrześcijaństwo angażuje całą osobę na poziomie konkretnym, absolutnym i radykalnym.

Chrześcijaństwo, angażując całą osobę, posiada wizję świata i moralność (podczas gdy marksizm jest ideologią, moralnością i systemem). Gdyby chrześcijańska wizja człowieka, historii i świata nie działała skutecznie w tym co doczesne, chrześcijaństwo byłoby jakimś niepotrzebnym nadnaturalizmem, a może czymś gorszym, czyli „opium dla ludu”. Takie było stanowisko nestoriańskie, które widziało w Chrystusie dwie Osoby i radykalnie rozdzielało to, co nadprzyrodzone, od tego, co przyrodzone. Można popaść w inną krańcowość, jak na przykład postawa monofizytów, którzy w Chrystusie widzieli jedną naturę, co na poziomie społecznym oznaczałoby utożsamianie chrześcijaństwa z pewnym systemem politycznym, społecznym czy gospodarczym, z systemem społeczności chrześcijańskiej.

Świadomość chrześcijańska musi stanąć pomiędzy tymi dwiema krańcowościami: życie i zaangażowania chrześcijańskie mogą być

tylko doczesne, polityczne, związkowe, historyczne — a jednak nigdy nie będą sprowadzone do niewolniczego poddania jakiemuś systemowi, wizji świata, czy określonej postawie. Ci, którzy umieją zachowywać dystans, przekraczać codzienność, mieć chrześcijańską świadomość wydarzeń i oceniać je w świetle wiary z całym jej heroicznym i transcendentnym wymaganiem — są prorokami. Taki Bartolomeo Las Casas, taki Pedro Claver to właśnie prorocy, głoszący wymagania chrześcijańskie, choćby one miały być bardzo ciężkie dla uśpionych sumień danej epoki.

Na podstawie tych analiz chcemy wskazać kilka kierunków dla refleksji o świadomości chrześcijańskiej na naszym kontynencie.

ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA I STRUKTURY

Chrześcijanin, świadomy swojej wiary, musi przede wszystkim zająć zdecydowane stanowisko wobec aktualnych struktur naszych narodów. Tylko jedno stanowisko jest możliwe: reforma albo nawet rewolucja — po to, by dużej większości naszej ludności miejskiej i wiejskiej, masom proletariackim i chłopskim zapewnić korzystanie z owoców cywilizacji technicznej. Jednakże system gospodarczy w Ameryce Łacińskiej znajduje się w rękach kapitalistycznych i burżuazyjnych oligarchii kreolskich, a także w rękach obcych kapitalistów, oczywiście połnocno-amerykańskich.

Świadomość chrześcijańska ma tylko jedną możliwość: posługiwać się słowem i czynem z myślą o reformie lub nawet rewolucji, która byłaby zgodna z jej żądaniami i zapewniła całkowitą wolność człowieka wobec narzędzi obmyślonych dla jego użytku a nie dla wyzysku przez drugiego człowieka.

ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA I DUCH AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

O tyle, o ile system cywilizacyjny jest z kolei uwarunkowany stylem właściwym każdemu ludowi, świadomość chrześcijańska napotyka ducha głęboko utrwalonego i trudnego do wyizolowania w Ameryce Łacińskiej. Podobnie jak w strukturach konieczna jest realizacja rewolucji po linii socjalizacji, konieczna też będzie reforma na to, by zmienić ducha burżuazyjnego i wzbudzić nowy humanizm obyczajowy. Burżuazja jest tylko jedną z grup ale w społeczeństwie Ameryki Łacińskiej ona ma największe wpływy. Ożywia ją duch kapitalizmu światowego, w specyficznym stylu prywatnego przywłaszczenia, egoizmu rodzinnego, ascetyzmu w pracy, rozwoju zalet indywidualnych, szacunku dla tych, którym się po-

wiodło itd. Te czynniki nie są oczywiście zawsze negatywne ale mogą się nimi stać.

Z burżuazyjnym duchem o charakterze *homo homini lupus*, współżyje mentalność przedhistoryczna: bierna rezygnacja członków państwa Azteków czy Inków, rezygnacja kobiety indiańskiej, rezygnacja pokonanych, i ludów drugorzędnych. To bierna rezygnacja, mityczny i religijny tradycjonalizm naszych wsi, nie mający nic wspólnego z profetyzmem i odpowiedzialnością historyczną świadomości judeo-chrześcijańskiej. To wreszcie indolencja właściwa człowiekowi, posiadającemu tylko to co absolutnie konieczne i żyjącemu w stagnacji bez pragnienia twórczości i postępu: w tych warunkach bardzo łatwo przechodzi się do obojętności a nawet do nieodpowiedzialności. To właśnie widzimy tak często w Ameryce Łacińskiej. W obliczu egoizmu, bierności, rezygnacji, indolencji, obojętności, nieodpowiedzialności, indywidualizmu, obawy przed wypowiadaniem własnej myśli — trzeba narodzin nowego humanizmu. Do jego powstania winno przyczynić się poczucie solidarności międzyludzkiej, miłość bliźniego, zwłaszcza najbardziej potrzebującego, dobrowolne ubóstwo przedstawicieli klas posiadających itd. Taka jest nadzieja wbrew nadziei, entuzjazm wbrew nieszczęściom, bunt wbrew wszystkim fałszywym konformizmom, gwałtowne pragnienie sprawiedliwości wbrew wszystkim egoizmom, wspólnotowość wbrew indywidualizmowi, i personalizm, szanujący godność i transcendencję każdej istoty ludzkiej, jej wnętrza i autonomii.

ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA I JĄDRO ETYCZNO-MITYCZNE

Za czasów społeczności chrześcijańskich — kolonialnej w Ameryce lub średniowiecznej w Europie — wartości cywilizacyjne były pomieszane z wartościami chrześcijańskimi. Cywilizacja utożsamiała się z religią a ta ostatnia była podstawą wszelkiej wartości.

W naszych czasach dzięki autonomii tego, co doczesne, autonomii, która jest konsekwencją chrześcijaństwa — masy stają się samodzielne i zdobywają coraz większą zdolność wyboru. Dzięki informacji, sieci komunikacyjnej, dzisiejszej ruchliwości itd. masy — a niekiedy uprzywilejowane mniejszości — mają wystarczające możliwości dokonania osobistego wyboru o ile pozwala na to propaganda i mechanizm zbiorowy. Współistnieje wiele światopoglądów. Cywilizacja nie jest już monolityczna i jednolita. Należymy do cywilizacji pluralistycznej, laickiej i świadomej swojej wolności.

W cesarstwie rzymskim chrześcijaństwo żyło w świecie o względnym pluralizmie, w tym świecie się narodziło, wzrosło i w nim odkryło swój właściwy i powszechny charakter. Cesarstwo śródziem-

nomorskie dało początek obecnej, uniwersalnej cywilizacji. W tej dzisiejszej cywilizacji trzeba się koniecznie nauczyć doceniać to wszystko, co w niej jest pozytywne — tak jak pierwsi chrześcijanie umieli być Rzymianami i cenić wszystko, co się w tym pojęciu zawierało, zachowując świadomość, że trzeba się wznieść ponad ten poziom.

W tych warunkach świadomość chrześcijańska powinna odnaleźć postawę chrześcijan-misjonarzy, którzy umieli odróżnić cywilizację iberyjską od religii chrześcijańskiej, czując się wśród Indian Indianami, i to aż do przeciwstawiania się wicekrólom i gubernatorom. Za przykładem Bernardina Sahagun czy Jose Acosta winniśmy przeanalizować pozytywne wartości naszego ludu. Historia łacińsko-amerykańska nie będzie dziełem jednej grupy — nawet grupy chrześcijan — ale wszystkich mieszkańców Ameryki Łacińskiej.

ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA I GRUPY SPOŁECZNE

Jest rzeczą oczywistą, że rewolucja na poziomie cywilizacyjnym przeciw duchowi burżuazyjnemu i ustanowienie wspólnoty pluralistycznej nie może się dokonać bez liczenia się z grupami społecznymi, które mają spełnić to zadanie. W chrześcijańskiej społeczności kulturalnej Kościół reprezentował kierowniczą klasę społeczną, arystokrację kulturalną a nawet ekonomiczną, z biskupami mianowanymi przez króla, z zakonami, które były prawdziwą potęgą duchową i doczesną w Hiszpanii, Portugalii i Ameryce Łacińskiej. Natomiast w XIX wieku stopniowa laicyzacja, uniwersalizm jako reakcja na Inkwizycję, rozbudzenie narodowe, wojny bratobójcze, wygnanie biskupów, dezorganizacja ośrodków oświatowych — to wszystko pogrążyło Kościół w marazmie. Kościół zwalczany przez liberałów, pozytywistów i laików, na koniec wszedł z nimi w kompromis (społeczny, jeśli nie ideowy). Inaczej mówiąc, ludzie odpowiedzialni za Kościół przeszli do kategorii burżuazyjnej. W niektórych jednak krajach Kościół zachował swoje pierwszorzędne znaczenie, bez przerwy od epoki kolonialnej aż do dzisiaj.

Natomiast nowe pokolenie rozumie ważność przymierza z masami. Świadomość chrześcijańska zwolna odkrywa w jaki samoistny, twórczy sposób trzeba się ustawić podczas dokonującej się ewolucji. Los Ameryki Łacińskiej przygotowują masy robotników przemysłowych, rodzący się proletariat, biedni chłopi, tak liczni w naszych rolniczych okręgach, profesorowie i działacze uniwersyteccy, działacze polityczni, przejawiający taką troskę o zagadnienia społeczne. Świadomość chrześcijańska musi się dziś ujawnić na tym terenie — inaczej nie weźmie w ogóle udziału w przyszłości naszego kontynentu.

W *Le milieu divin* Teilhard de Chardin pisał: „Istnieje sposób pogodzenia a następnie wzajemnego pobudzenia miłości do Boga i zdrowej miłości do świata, starania o oderwanie i starania o rozwój"[7]. Te dwie tendencje są wpisane w samo serce naszej cywilizacji, naszej kultury łacińsko-amerykańskiej i tego humanizmu, który mógłby reprezentować jej czynną, antropologiczną bazę.

Enrique Dussel
tłumaczyła Anna Turowiczowa

[7] *Le milieu divin*, Ed. du Seuil, s. 36.

ENRIQUE DUSSEL

KU HISTORII KOŚCIOŁA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Kiedy historia, wydarzenie ludzkie, wspólnotowe i czasowe staje się nauką nie jest ona wyłącznie informacją o przeszłości, ale w teraźniejszości stanowi kulturalną świadomość każdego ludu. Świadomość kulturalna to ta wyraźna postawa, jaką każda jednostka czy lud w mniej lub więcej głęboki sposób zajmuje wobec historii. Człowiek nie znający historii swego życia traci tożsamość. Kiedy jakiś lud zapomina o swojej przeszłości, traci przyszłość ponieważ — w płaszczyźnie intencjonalnej — istnieje współzależność między przeszłością a przyszłością. Ktoś kto jest świadomy wymiarów historii, historii powszechnej, historii swojego narodu, swoich okolic, swojej historii osobistej może się „ustawić" wobec świata, odnaleźć w nim swoje miejsce; może w nim wypełnić swoje posłannictwo i powołanie w znaczeniu w pełni ludzkim. Z tej racji wiedza historyczna jest podstawą każdego wychowania i oświaty.

Jeżeli to wszystko można powiedzieć o historii świeckiej, to tym bardziej o historii Kościoła ,ponieważ ona jest nie tylko wydarzeniem anegdotycznym i przykładowym ale stanowi samą substancję dogmatu, samo jądro Objawienia. Być chrześcijaninem w Ameryce Łacińskiej oznacza, że będzie się umiało zająć postawę wobec faktu historii świętej i Królestwa Bożego właśnie w Ameryce Łacińskiej. Można u nas studiować historię ludu żydowskiego, wspólnoty pierwszych chrześcian, epoki patrystycznej, Konstantyna, wczesnego i późnego średniowiecza, wreszcie historię Kościoła w Europie, ale kiedy przychodzi do zastanowienia się w jaki sposób mamy być chrześcijanami w Ameryce Łacińskiej — ukazuje się pustka. Wielu ludzi, widząc że historia Kościoła w Ameryce Łacińskiej nie została spisana, twierdzi, że ona po prostu nie istnieje; wówczas w osobowości zaczyna działać niebezpieczna dwoistość: ryzyko, że się będzie chciało być Europejczykiem w Ameryce Łacińskiej.

Przekład artykułu: *Vers une histoire de l'Eglise d'Amerique latine*, „Esprit" 7—8 (1965).

Historia Kościoła w Ameryce Łacińskiej rzeczywiście nie została spisana. Na niewielu stronach, które tu przedstawiamy będziemy chcieli pokazać tylko centralne złącza, etapy, główne hipotezy związane z różnymi okresami, jakie składają się na tę historię. Zawiera ona dwa, jasno wyodrębnione okresy: chrześcijańską społeczność kolonialną i niepodległość czyli „epokę narodowościową". Przejrzyjmy pobieżnie główne etapy tych dwóch okresów.

I

EPOKA KOLONIALNA CZYLI NOWA SPOŁECZNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ (XVI—XVIII)

Charakterystyczną cechą całego tego okresu jest zderzenie cywilizacji iberyjskiej z preiberyjską i tworzenie się nowej cywilizacji z jej własną kulturą. W tej ewolucji cywilizacyjnej i kulturalnej stanowisko Kościoła było niewątpliwie dwuznaczne. System „patronatu"[1] budowanie Kościoła w Nowym Świecie i jego organizację powierzał królom Hiszpanii i Portugalii. Musimy pamiętać, że Granadę odebrano definitywnie Arabom dopiero w 1492 i że odkrycie Ameryki było przedłużeniem XV-wiecznych odkryć, rozpoczętych na wschodniej części Atlantyku i w Afryce. Krucjata królów katolickich przeciw Islamowi przemieniła się w krucjatę misjonarską dla nawrócenia Indian z nowych królestw odkrytych w Indiach Zachodnich. W ten sposób Kościół narodził się pod opieką ale i panowaniem katolickiego państwa hiszpańskiego. Podatki kościelne, mianowanie biskupów, wysyłanie misjonarzy, granice diecezji i parafii — to wszystko należało do resortu króla. Poczynając od Ferdynanda Aragońskiego system „patronatu" był definitywnie zorganizowany; następcy Ferdynanda, Karol V i Filip II, potwierdzili jeszcze absolutne prawa korony hiszpańskiej.

PIERWSZE KROKI (1493—1519)

W pierwszej wyprawie Kolumba z 1492 roku nie brał udziału żaden ksiądz; niemniej ta wyprawa obejmowała we władanie nowe ziemie pod znakiem krzyża. Bullą *Piis fidelium* (26 czerwiec 1493) papież przelał wszelką władzę na brata Bernalda Boyla, pierwszego duchownego, przybyłego do Indii Zachodnich. Boyl przeciwstawił się Kolumbowi już w czasie jego drugiej wyprawy; stąd w 1494

1 Patronat — system, w którym kierowanie i organizowanie Kościoła na wszystkich nowoodkrytych ziemiach należy do króla.

musiał opuścić Nowy Świat i wrócić do Hiszpanii. Zostawił na miejscu dwóch braci, którzy również musieli wyjechać w 1499. Rzeczywistą ewangelizację wyspy Hispanioli (obecnie San Domingo) rozpoczęto w 1500 wysłaniem pierwszej misji franciszkańskiej, którą w 1502 wzmocniło przybycie dziewiętnastu nowych zakonników.

15 listopada 1504 Juliusz II założył trzy dziecezje: Bayguense, Maguense, i Ayguacense. Fundacji tej, jako sprzecznej z „patronatem", król Ferdynand nie zatwierdził. Dopiero w 1511 zostały rzeczywiście założone pierwsze diecezje amerykańskie: San Domingo (arcybiskupstwo w 1546), Concepcion de las Vegas (w 1527 złączone z San Domingo), obie na wyspie Hispanioli, oraz Porto Rico. Odkrycie kontynentu umożliwi założenie w 1513 diecezji Najświętszej Panny w Darien (w przyszłości diecezja Panamy). Podczas całego tego okresu przygód i ubóstwa Kościołowi groziło niebezpieczeństwo zbytniego utożsamiania się z cywilizacją iberyjską przeciwstawiającą się prymitywnej cywilizacji Karaibów. Bartolomeo de Las Casas stanie się profetyczną reakcją na tę identyfikację. Już w tej epoce mają miejsce pierwsze próby metod misjonarskich. Jednakże *encomendero*[2] organizuje już wyzysk Indian i misjonarz napotyka na duże trudności kiedy chce ludność ewangelizować.

MISJE W NOWEJ HISZPANII I PERU (1519—1551)

W 1519 Fernando Cortez rozpoczyna podbój Meksyku. Współpracuje z nim brat Bartolomeo de Oldemo z zakonu Najświętszej Panny od Wykupu Niewolników oraz ksiądz świecki Juan Diaz; obaj głoszą chrześcijaństwo Indianom w bardzo niewłaściwy sposób. Pierwsza masowa ewangelizacja na terenie kontynentu zacznie się dopiero w 1524, dzięki „dwunastu apostołom"[3]. 2 lipca 1526 dwunastu dominikanów przybywa na kontynent; 22 maja 1533 przyjeżdżają augustianie. W 1559 franciszkanie mieli w Meksyku 80 klasztorów z przeszło 380 zakonnikami; dominikanie 40 domów z 210 zakonnikami; augustianie 40 domów z 212 zakonnikami.

Państwo azteckie zjednoczyło do głębi Meksyk i *nahuatl* był najbardziej rozpowszechnionym językiem; ale jednocześnie istniało wiele innych dialektów i języków. Misjonarze od kaznodziejstwa przez tłumaczy przechodzą bardzo szybko do uczenia się języków miejscowych. W tym czasie na terenie całego Meksyku ukazuje się duża ilość słowników, gramatyk, katechizmów, zbiorów kazań w językach *nahuatl, tarasco, tlaxalteca* itd. Poczynając od Panamy Pizarro

2 *Encomendero,* słowo określające kolonistę hiszpańskiego, któremu drogą administracyjną przydzielano określoną ilość pracowników indiańskich.

3 Tak nazwano dwunastu franciszkanów, pierwszych ewangelizatorów Meksyku.

i Almagro wchodzą po raz pierwszy w królestwo Inków. Na kontynencie południowo-amerykańskim stają w Tumbez. Towarzysz ich podboju, Dominikanin Vicente de Valverde, pierwszy biskup Cuzco, 15 listopada wznosi krzyż w centrum Cuzco, stolicy państwa Inków.

Dominikanie pierwsi zaczęli pracę misyjną. W 1539 Paweł III przeprowadza organizację zakonu dominikańskiego na terenie Ameryki tworząc tam trzy prowincje; w 1544 w Peru było już ponad 50 zakonników. Trochę później zaczynają się organizować franciszkanie i rozprzestrzeniają się nadzwyczajnie w następnych latach. Augustianie i zakon Najświętszej Panny od Wykupu Niewolników także będą zajmować się pierwszą ewangelizacją arcybiskupstwa Limy. W Brazylii w 1551 powstaje diecezja Zbawiciela w Bahia.

Ostateczna pacyfikacja Indian środkami wojskowymi lub religijnymi nastąpiła około 1550 roku; po często zbyt pobieżnej ewangelizacji udziela im się chrztu i myśli się już o organizowaniu „redukcji" [4]. Już w XVI wieku święty biskup z Mechoacan don Vasco de Quiroga organizuje 120 „redukcji" wśród Indian Tarasków. Niestety system *encomienda* — zwłaszcza po porażce „nowych praw" [5] bardzo szybko przemienia ochrzczonych Indian w siłę roboczą dla eksploatacji rolnej i górniczej.

ORGANIZACJA KOŚCIOŁA (1551—1606)

Okres ten wyznaczają następujące trzy daty: pierwszy synod prowincjalny w Limie (1551—1552) i śmierć świętego Toribio de Mogrovejo. Od pierwszego synodu zarganizowanego przez Loayasa aż do synodu diecezjalnego w Comayaguen (1631) w Ameryce iberyjskiej zbiera się wiele synodów, które nadają miejscowemu Kościołowi oryginalne oblicze. „Amerykańskim soborem trydenckim" był drugi synod peruwiański (1567—1568), chociaż trzeci synod meksykański (1585) można uważać za równie ważny. Jednak najważniejszym ze wszystkich był trzeci synod prowincjalny w Limie (1582—1583), zwołany przez świętego Toribio de Mogrovejo — a to dzięki przeprowadzonej na nim obronie Indian i zarysowaniu charakterystycznego sposobu pojmowania ewangelizacji. Po tej epoce synodalnej aż do 1899 nie pojawi się już ustawodastwo kościelne dostosowane do potrzeb i rzeczywistości panującej w Ameryce Łacińskiej.

Zwłaszcza pod roztropnymi i misjonarskimi rządami Zumarragi odbywały się w Meksyku zebrania biskupów (1532 i 1539) dla ujed-

---

4 „Redukcja" to zgromadzenie Indian, poprzednio rozproszonych lub wędrownych, we wsiach zorganizowanych przez misjonarzy.

5 Prawa te ogłoszone w 1542 roku znosiły system *encomienda*; spotkały się jednak z takim sprzeciwem, że pozostały zupełnie nieskuteczne.

nolicenia pracy, dla obrony Kościoła przed „patronatem" hiszpańskim, dla nadania kierunku dziełom zakonnym i organizacji misji już ustabilizowanego Kościoła.

Synod w Limie (1583) przeprowadzi podstawowe reformy wśród kleru. Da również większy autorytet biskupom i lepiej zorganizuje misję wśród Indian. Dekrety tego synodu zobowiążą każdego misjonarza do znajomości języka Indian, a każdego księdza parafialnego do znajomości języka wiernych „bo trzeba tak głosić, by zostać zrozumianym". Można udzielać eucharystii Indianom, można ich też wyświęcać na księży pod warunkami określonymi przez Sobór Trydencki. W 1537 zaczęła się już organizacja uniwersytetu w San Domingo, potem w Meksyku i Limie. Zakłada się też seminaria, drukarnie i biblioteki. Zwłaszcza pod rządami Toribio de Mogrovejo następuje takie odrodzenie kleru diecezjalnego, że bywają trudności ze znalezieniem wolnych parafii i posad.

KONFLIKTY MIĘDZY KOŚCIOŁEM A CYWILIZACJĄ IBERYJSKĄ (XVII).

W XVII wieku dwie nowe siły uświadamiają sobie zwolna swoje funkcje: z jednej strony episkopat i kler diecezjalny, z drugiej jezuici, którzy jako zależni bezpośrednio od papieża — organizują misje na zlecenie Rzymu, omijając interwencję króla. Co więcej, od 1622 roku, poprzez kongregację *De Propaganda Fide* Rzym zacznie szukać dróg do bezpośredniego działania w Ameryce Łacińskiej; niemniej Stolicy świętej nie uda się nigdy wypełniać wprost tej pracy, zawsze będzie musiała działać przez Hiszpanię.

Episkopat odczuwa „patronat" jako system poddańczy i przy okazji stara się od niego wyzwolić. W tym okresie misje rozwijają się dalej. Jest to okres „redukcji": redukcje paragwajskie pod przykładnym kierownictwem Lorenzany i Roque Gonzaleza ale również redukcje brazylijskie, peruwiańskie, kolumbijskie, wenezuelskie, meksykańskie... Po raz pierwszy wielkie połacie kraju misyjnego są kontrolowane wyłącznie przez Kościół, bez pośrednictwa armii iberyjskich.

DEKLARACJA BURBOŃSKA (XVIII)

Na mocy traktatu w Utrechcie Hiszpania i Portugalia tracą panowanie na morzu. Jest rzeczą oczywistą, że Kościół iberyjsko-amerykański odczuł dekadencję hiszpańską jako swoją własną. Co więcej, zagadnienie zaostrza się jeszcze wskutek XVIII-wiecznego kryzysu całego Kościoła europejskiego. Misje torują sobie jednak nowe

drogi. Na przykład na północ od Meksyku jezuici w 1697 posuwają się aż do Kalifornii, chociaż włożywszy w ten kraj wiele pracy muszą się następnie zeń wycofać. Brat Junipero Serra (1713—1784) z towarzyszami franciszkańskimi — zacznie ewangelizację tych okolic „jak za pierwszych czasów" meksykańskich. Między 1768 a 1770 z pomocą szesnastu franciszkanów zorganizuje „redukcje" od San Diego do San Francisco. Dominikanie również zakładają „redukcje" w górnej Kalifornii. W tej epoce Ameryka Łacińska posiada już liczne uniwersytety. Uczelnie w San Domingo, Meksyku, Limie posiadają te same prawa i godności co uniwersytety w Salamance czy w Alcala. Najważniejszym faktem XVIII wieku jest jednak wygnanie Jezuitów w 1767: 2,200 Jezuitów, elita kleru iberyjskiego-amerykańskiego opuszcza kontynent.

Nie sposób oceniać dziś łacińsko-amerykańskiej „chrześcijańskiej społeczności kolonialnej" w kategoriach „czarnej legendy", która pokazuje wyłącznie negatywny aspekt dzieła Hiszpanii i Kościoła i która opiera się przede wszystkim na protestach Las Casasa, dotyczących przecież sytuacji na Karaibach. Stanowisko, nazywane „hiszpanofilskim", przedstawiające najchętniej wyłącznie pozytywne skutki pracy misjonarzy, również nie da się utrzymać. Trzeba koniecznie troszczyć się z całą cierpliwością o obiektywną wizję rzeczywistości starając się widzieć w tej historii to wszystko, co jest heroiczne i pozytywne, nie odsuwając jednak w cień błędów, które spowodują schyłek.

Kościół wszczepił w Amerykę Łacińską hierarchię i kler kreolski ale bez Indian — oto punkt niesłychanie słaby! — uniwersytety, wielkie ośrodki wychowawcze. Dyskryminacja księży indiańskich — raczej społeczna niż rasowa — z całą pewnością nie pozwoliła na głębszą penetrację Ewangelii w lud pogański.

Czy można mówić o religii mieszanej, półpogańskiej w masach Indian i metysów?

a) Jeśli chodzi o głęboki poziom wiary, wysiłek misjonarzy napewno poruszył masę indiańską i przyjęcie wiary chrześcijańskiej nie jest powierzchowne; ale to jest dopiero początek, pierwsze kroki chrystianizacji. Nie zachodzi tu jakieś trwanie obok siebie dwóch religii ani ich zmieszanie ale raczej jakiś „półcień", jakieś „przejście z pogaństwa" do wiary chrześcijańskiej, jakaś inicjacja rozłożenia na trzy wieki. Trzeba wiele czasu aby wiara zbiorowa — jeżeli coś takiego istnieje — została przyjęta w głębię świadomości historycznej. Najniebezpieczniejszą trudnością było zjednoczenie cywilizacji iberyjskiej (z konieczności pełnej zgorszenia jak każda cywilizacja) z religią chrześcijańską.

b) Na poziomie form wyrazu liturgia katolicka zwyciężyła. Dopuszczano jednak pewne paraliturgie, wielką ilość substytutów (pro-

cesji, kultu zmarłych i świętych, lokalnych pustelni...) a te, podobnie jak w świecie chrześcijańskim wynurzonym z cesarstwa rzymskiego, przejęły elementy, gesty i symbole dawnych religii. Czy te formy uzupełniające uzasadniają opinie o synkretyzmie religijnym? Wydaje nam się że nie, chociaż pewne zmieszanie na poziomie ludowym cechowało reakcję prymitywnej świadomości zbiorowej przeciw antysynkretycznej metodzie *tabula rasa*. Jednakże owa zmieszana świadomość religijna znikłaby z chwilą przeprowadzenia pełnej ewangelizacji. Wszystkie relikty dawnych religii pogańskich, rozbitych jeśli chodzi o ich głębokie struktury, należy interpretować jako przejawy świadomości jeszcze nie w pełni chrześcijańskiej. Ale trzeba również zauważyć, że tam gdzie XVI-wieczni misjonarze dokonali prawdziwej ewangelizacji ludów indiańskich, tam do dzisiaj pozostały one chrześcijańskie.

II

OKRES NIEPODLEGŁOŚCI (XIX–XX)

Młode, świeżo wyemancypowane wspólnoty stanęły wobec bardzo złożonego kryzysu: narodziny narodowości, reorganizacja polityczna, sekularyzacja, kolonizacja ekonomiczna ze strony kapitalizmu liberalnego, zwłaszcza anglosaskiego.

Kościół, zdezorientowany pośród tych konfliktów, ogranicza się do obrony dawnych przywilejów aż po wiek XX, to znaczy do chwili, kiedy — utraciwszy je już właściwie wszystkie — rozpoczyna odnowę, której kilka pierwszych skutków teraz dopiero możemy oglądać. Ewolucja jest taka: z jednej strony bezpośrednie stosunki z Rzymem zastępują „patronat" korony hiszpańskiej, po okresie przejściowego patronatu narodowego lub kreolskiego; z drugiej strony społeczeństwo pluralistyczne i świeckie zastępuje dawną „społeczność chrześcijańską". Kościół nie może już działać przez państwo ale przez instytucje chrześcijańskie, zaangażowane w cywilizację współczesną.

Historia Kościoła Ameryki łacińskiej w okresie niepodległości dzieli się na dwa istotne etapy: przejście od systemu społeczności chrześcijańskiej do społeczeństwa pluralistycznego (1808—1898); stopniowe powstawanie nowych instytucji dla ewangelizowania cywilizacji współczesnej (od 1899).

WOJNY NIEPODLEGŁOŚCIOWE (1808—1825)

Kościół, a zwłaszcza kler kreolski, tak świecki jak zakonny, wziął istotny udział w wojnach o niepodległość, chociaż stanowisko epi-

skopatu było bardziej dwuznaczne. Biskupi wybierani i wyznaczani przez królów bywali nieraz ich zwolennikami, niemniej niektórzy biskupi popierali sprawę wolności. Nowe rządy, zachowujące stanowisko konserwatywne, przypisały sobie prawo korzystania z „patronatu", sprawowanego dawniej przez królów. Była to kwestia władzy i prestiżu. Jednakże w tym samym czasie zaczęła się sekularyzacja: w ten sposób w ramy mentalności kolonialnej wdzierał się wpływ liberalizmu francuskiego i Oświecenia.

Wojna o niepodległość miała dwa etapy. Pierwszy (1810) to wyzwolenie się kolonii wobec rządu powstałego w Hiszpanii, okupowanej przez Napoleona; ale w 1814 tylko obecna Argentyna pozostaje niepodległa. Inne kolonie wyzwoliły się dopiero w latach 1820—1826. Wynikła stąd całkowita dezorganizacja hierarchii, parafii, seminariów, uniwersytetów, utrata dóbr kościelnych, wielu bibliotek ale zwłaszcza ducha modlitwy, zrozumienia i miłości, tak koniecznego dla misji. Rozprzestrzenia się duch walki, który szkodzi rozszerzaniu się Ewangelii. Mimo że nowe państwa zachowują jeszcze w swoich konstytucjach formuły w rodzaju: „bronić jako jedynej religii katolickiej, apostolskiej, rzymskiej", w wielu krajach episkopat prawie całkiem znika.

KRYZYS SIĘ POGŁĘBIA (1825—1850)

W tym okresie pojawia się zwrot ku stanowisku bardziej tradycyjnemu, jeszcze konserwatywnemu, a zwłaszcza powrót do kontaktów z Rzymem. W encyklice *Etsi longissimo* Pius VII rewolucjonistów przedstawia jeszcze jako buntowników (*in seditiosis*) i bardzo ostro ich krytykuje. Ale po porażce Ferdynanda VII, Rzym poinformowany przez biskupa Lasso de Vega i przez Orellanę, rozpoczyna nową politykę: mianuje bezpośrednio biskupów (narazie jako *in partibus*, żeby nie drażnić królów hiszpańskich). Dopiero 18 stycznia 1827 Leon XII konsekruje sześciu pierwszych biskupów (dla Wielkiej Kolumbii *in partibus*). 28 lutego 1831 Grzegorz XVI naznacza sześciu pierwszych ordynariuszy dla Meksyku i hierarchia reorganizuje się szybko w całej Ameryce Łacińskiej, podczas gdy na całym kontynencie utrwala się chwiejność polityczna i ekonomiczna.

DOCHODZI DO ZERWANIA (1850—1898)

W dziedzinie cywilizacji daje się odczuć wpływ amerykański i angielski w szkolnictwie, w metodach technicznych, w przemyśle i handlu. W dziedzinie kultury Francja dostarcza nowych elementów natchnienia w postaci romantyzmu, pozytywizmu i ducha laickiego.

W dziedzinie społecznej sytuacje opanowuje oligarchia kreolska. Wśród emigrantów i w proletariacie przemysłowym pojawia się kilka grup socjalistycznych. Od 1853 roku zaczyna się zrywanie z przeszłością, z chrześcijańską społecznością kolonialną. W Kolumbii liberałowie obejmują władzę w 1853 i rozdział Kościoła od państwa zostaje ogłoszony. W Brazylii, gdzie liberałowie rządzili już jakiś czas, konstytucja republikańska powstała w 1889 roku. W Argentynie Mitre organizuje ruch liberalny. W Chile liberałowie dochodzą do władzy w 1861, pod przywództwem Pereza. *Colorados* rządzą w Urugwaju od 1852 do 1903. W dziedzinie kulturalnej zerwanie z przeszłością dokonuje się w duchu pozytywizmu i szkolnictwa laickiego (na przykład prawo z 1884 roku w Argentynie). W Meksyku konstytucja z 1857 roku wprowadza rozdział Kościoła od państwa: grupa reformistów stoi w opozycji do grupy „kontynuistów". Po Juarezie i Diazie indiańska rewolucja wiejska Zapaty i Pancho Villa zapowiada rok 1917: wtedy dochodzi do najpoważniejszego prześladowania Kościoła katolickiego. Dawne duszpasterstwo kolonialnej społeczności chrześcijańskiej nie działa na imigrantów z Europy ani na wykorzenionych chłopów ściągających do miast. Uniwersytety są w rękach pozytywistów i liberalnych partii politycznych. Koniec XIX wieku jest dla katolicyzmu momentem niepokoju, napiętnowanym tragizmem i rozpaczą.

KOŚCIÓŁ W OBLICZU CYWILIZACJI ŚWIECKIEJ I PLURALISTYCZNEJ (OD 1899)

W 1899 w Rzymie zbiera się pierwszy plenarny synod Ameryki Łacińskiej, z incjatywy Msgr. Casanovy z Chile (list apostolski *Cum diuturnum*). W tym pierwszym kontynentalnym synodzie Kościoła katolickiego bierze udział trzynastu arcybiskupów i czterdziestu jeden biskupów. Podobnie jak kilka wieków wcześniej, mówi się o zagadnieniu pogaństwa, przesądów ciemnoty religijnej — ale również o socjalizmie, prasie itd. Najważniejszym rezultatem jest wykazanie, że wspólna świadomość episkopatu łacińsko-amerykańskiego odrodziła się. Wydaje nam się, że okres ten należałoby zamknąć innym zebraniem biskupów: ogólną Konferencją episkopatu Ameryki Łacińskiej w Rio de Janeiro od 25 lipca do 4 sierpnia 1955 roku. Konferencja ta jest podstawą aktualnego duszpasterstwa i, jak sądzimy, przyszłej pracy. Chrześcijańska Ameryka Łacińska pomału odnajduje swoją jedność, którą reprezentuje Biskupia Rada Ameryki Łacińskiej (C. E. L. A. M.).

Pomiędzy tymi dwoma zebraniami bardzo ważne fakty wskazują na pojawienie się pewnych aktywistycznych mniejszości chrześci-

jańskich: najpierw Akcja Katolicka, powstała około 1930 r. (w Argentynie założona w 1930, w Costa Rica w 1935, w Boliwii w 1938...). Jest ona owocem kilku osamotnionych ruchów z XIX wieku jak Stowarzyszenie Katolickie Feliksa Friasa (1867) lub Meksykański Kongres Katolicki Trinidada Santosa (1903). Po drugiej wojnie światowej rozwija się i rozszerza Akcja Katolicka wyspecjalizowana, głównie Robotniczej Młodzieży Chrześcijańskiej (JOC) i Studenckiej Młodzieży Chrześcijańskiej (JEC), w niektórych krajach Chrześcijańskiej Młodzieży Rolniczej (JAC). Chile dostarczyło prototypu dla tego ważnego ruchu. Odnowa intelektualna poszła analogiczną drogą. Dziewiętnastowiecznych osamotnionych myślicieli chrześcijańskich jak Manuel Estrada, Mamerto Esquiu, Jackson de Figueiredo, Trinidat Santos i inni, zastąpiły grupy, organizacje, nawet uniwersytety, pisma filozoficzne, teologiczne itd... — dzięki nim można powiedzieć, że myśl chrześcijańska jest już rzeczywistością w Ameryce Łacińskiej, nawet jeśli nie jest całkowicie dojrzała. Przykładem tego pokolenia jest w Brazylii taki Tristao de Ataide. Pozytywizm zmusił ludzi do ponownego rozpatrzenia pewnych stanowisk; i dziś możemy oglądać jak korzystne dało to skutki.

W dziedzinie społecznej łacińsko-amerykańska Konferencja Syndykatów Chrześcijańskich (C. L. A. S. C.) może świadczyć o pracy jaką realizowano w ciągu kilku lat. Istnienie chrześcijańskich instytutów badań społecznych i ogłaszanie doświadczeń indywidualnych lub zbiorowych nie jest już dziś rzadkością. Dialog z marksizmem zaczyna dawać pewne rezultaty. Niektóre mniejszości katolickie zrozumiały istotną wagę zaangażowania politycznego. Tu również Chile służy przykładem. Odrodzenie życia kontemplacyjnego, teologicznego, liturgicznego, biblijnego, katechetycznego, parafialnego, wymagałoby osobnego opracowania. Są to prawdziwe źródła współczesnej odnowy.

Wielkim aktualnym problemem Ameryki Łacińskiej jest stosunek mniejszości naprawdę katolickiej do masy nominalnie ochrzczonej i zaledwie w przybliżeniu katolickiej: wiary świadomej do wiary prymitywnej, której teolog nie nazywa bez skrupułów wiarą. Z drugiej strony niektórzy „konserwatyści" chcieliby powrotu do chrześcijańskiej społeczności kolonialnej, ponieważ była to rzeczywistość społeczna ogarniająca większość, ponieważ przy pomocy presji socjologicznej narzucała swoje sądy i struktury swojej wiary. Owa mentalność konserwatywna przeciwstawia się tym wszystkim, którzy zdobywszy osobistą świadomość swojej wiary nie czują się już solidarni z przeszłością kolonialną, ale raczej z powstającą cywilizacją techniczną i pluralistyczną.

Instytucje chrześcijańskie są jedynym sposobem ożywienia katolicyzmu w masach. Najbardziej palące pytanie dotyczy dziś właś-

nie tych instytucji. Niektórzy chcieliby zachować dawne struktury parafialne, wychowawcze i społeczne; inni przeciwnie chcą zreformować te instytucje, by je dostosować do czasów obecnych. Grupy księży i świeckich tworzą się na podstawie podobieństwa, stosunków rodzinnych, czy wspólnej formacji.

Trzeba się przyjrzeć rzeczywistości uważnie, w świetle wiary, oświeconej przez historię, przez historię świętą. Historia wykazuje nam, że przeszłość jest niepowrotna i że chęć wzmacniania instytucji nieskutecznych jest walką z prądem i marnotrawstwem energii. Należy poznać świat pluralistyczny i stworzyć instytucje, których on potrzebuje, aby Ewangelia mogła w teraźniejszości spełnić swoją funkcję. Wymaga to oczywiście porzucenia wielu metod, wielu struktur społeczności chrześcijańskiej; jak pierwsi chrześcijanie w cesarstwie rzymskim, trzeba z powrotem działać w cywilizacji uniwersalnej, wobec której Ameryka Łacińska jest zaledwie częścią, chociaż co dzień większą.

Zważywszy złożoność tych rzeczywistości, istotną rzeczą jest wychowanie nowych pokoleń, a jednocześnie odkrycie teologii prawdziwie misjonarskiej, która mogłaby się wyrazić na najgłębszym poziomie i wypowiedzieć się o społeczeństwie doczesnym, świeckim, pluralistycznym, światowym. Struktury istotne dla chrześcijaństwa należy wyrażać z wielkim szacunkiem dla cudzej wolności.

Aktualnych wad „katolicyzmu" masy łacińsko-amerykańskiej nie można przypisywać wyłącznie początkowej ewangelizacji, ani faktowi, że Kościół był zbyt pośpiesznie zorganizowany, ani wrodzonej niższości człowieka łacińsko-amerykańskiego. Kościół Ameryki Łacińskiej był solidarny z cywilizacją łacińsko-amerykańską; razem z nią rozkwitał i upadał a obecnie zdaje nam się, że razem z nią zaczął się odradzać. Stagnacja burbońska, chaotyczna dekadencja XIX-wieczna, systematyczne prześladowanie przez liberałów to wszystko zarazem oczyściło i zubożyło, osłabiło Kościół. Dzisiaj spełnianie funkcji Kościoła „społeczności chrześcijańskiej" jest dla niego niemożliwe; wydarzenia zobowiązują go do zajęcia postawy Kościoła misjonarskiego, nawet jeśli wielu ludzi, a nieraz większość, chce odrzucać takie stanowisko. Misję tę wypełni mniejszość chrześcijańska, działająca w cywilizacji świeckiej i pluralistycznej. Nie ma tu miejsca na łatwy optymizm, ponieważ sytuacja jest niepokojąca — ani na pesymizm, ponieważ odnowa się rozpoczęła — ale jest miejsce na nadzieję, zwróconą ku przyszłości eschatologicznej.

Enrique Dussel

tłumaczyła Anna Turowiczowa

NOTY BIOGRAFICZNE

ACOSTA JOSE, jezuita, ur. w Medina del Campo 1540, zmarł w Salamance w 1600. Był profesorem teologii, rektorem domu studiów, a wreszcie prowincjałem w Peru. Jako teolog arcybiskupa Toribio de Mogrovejo odegrał dużą rolę w pracach III Synodu prowincjalnego w Limie (IX. 1582 — X. 1583). Wydał katechizm w trzech językach: hiszpańskim, quechua i aymara (Lima 1585) — była to pierwsza książka drukowana w Limie. Owocem jego pobytu w Peru były liczne publikacje, m. in. *De natura Novi Orbis et de promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda Indorum salute*, Salamanca 1589. W książce tej przedstawił ogólne problemy metodologii misyjnej i obraz chrześcijańskiej polityki kolonialnej. Jego *Historia natural y moral de los Indias*, Siviglia 1590, wniosła szereg nowych danych poszerzających znajomość biologii, zoologii i etnografii krajów Ameryki Łacińskiej. Dzięki niej zyskał przydomek „Pliniusza Nowego Świata".

ALMAGRO DIEGO, konkwistador hiszpański, (1475—1538). W 1522 uczestniczył w wyprawie w Pizarra na podbój Peru. W latach 1535—37 prowadził wyprawy przez Boliwię i pustynię Atakama, poprzez Copiapo i dalej wzdłuż wybrzeża Chile do Coquimbo. Po powrocie do Peru walczył przeciw Indianom buntującym się wobec władzy Pizarra, aż wreszcie sam skłócony z Pizarrem wystąpił przeciw niemu. W walce pod Las Salinas (6. IV. 1538) dostał się do niewoli i został na rozkaz Pizarra uduszony.

BELTRAN LUIS, święty, dominikanin, ur. w Walencji w 1526, zmarł w 1581. Świadomy trudnych warunków życia Indian wykorzystywanych przez konkwistadorów, prosił przełożonych zakonnych o wysłanie go do Kolumbii. Dotarł aż do Małych Antyli broniąc ludność miejscową przed wyzyskiem. Po siedmiu latach pracy, nie mogąc pogodzić się z nadużyciami Hiszpanów został zmuszony do opuszczenia Kolumbii i powrotu do kraju. Kanonizowany przez papieża Klemensa X w 1671 r.

BOLIVAR SIMON, (1783—1830), południowo-amerykański rewolucjonista, bojownik o niepodległość państw południowo-amerykańskich. Zwycięski wódz szeregu bitew z Hiszpanami, prezydent Wielkiej Kolumbii (w skład której wchodziły dzisiejsze: Kolumbia, Wenezuela, Ekwador i Panama). Zwołał konferencję wszystkich republik południowej Ameryki uważaną za początek ruchu panamerykańskiego. Nie zdołał jednak utrzymać całości Wielkiej Kolumbii. W 1828 ogłosił się dyktatorem, a w dwa lata później zrezygnował z urzędu prezydenckiego.

BOYL BERNAT, (ok. 1445—1520), kataloński pustelnik benedyktyński związany z opactwem Montserrat, później wstąpił do zakonu braci najmniejszych św. Franciszka à Paulo. W 1493 mianowany przez Aleksandra VI Wikariuszem Apostolskim Indii Zachodnich, wraz z kilkunastoma innymi zakonnikami towarzyszy Kolumbowi w jego wyprawie. Na nowo odkrytym kontynencie przebywa tylko do grudnia 1494 r. W tym czasie chrzci kilku krajowców, buduje pierwszy kościół w San Domingo. Po powrocie do Hiszpanii kontynuuje działalność dyplomatyczną w służbie dworu hiszpańskiego.

CASAS, BARTOLOMEO DE LAS, (1474—1566), misjonarz i historyk zwany Apostołem Indian. Wraz ze swym ojcem udał się na wyspę Hispaniolę w 1502 r., a w 8 lat później został wyświęcony na kapłana. W 1514 rozpoczął pracę nad poprawą bytu Indian, której poświęcił resztę życia. Walczy o likwidację niewolnictwa i pracy przymusowej Indian. W tym celu udał się do Hiszpanii, by skłonić rząd do interwencji na rzecz pokrzywdzonych. Bezskutecznie starał się przezwyciężyć wpływy hiszpańskich właścicieli ziemskich. Nie powiodła się także próba utworzenia wzorowej kolonii indiańskiej (1520—21). Las Casas działał także w Peru i w Gwatemali, przez krótki czas był biskupem Chiapa. Chcąc ulżyć Indianom poparł projekt sprowadzenia niewolników murzyńskich, ale widząc następstwa szybko się z tego wycofał. W dużej mierze dzięki niemu w koloniach hiszpańskich obowiązywać zaczęły tzw. Nowe Prawa, traktujące Indian w sposób nieco bardziej humanitarny (1542), choć późniejsze poprawki odebrały im całe niemal znaczenie. Pisma Las Casas zawierają interesujące dane antropologiczne i historyczne. Najważniejsze z nich to *Historia de las Indias* (wyd. 1875—76).

CLAVER PIETRO, święty, jezuita, (1580—1654) zwany Apostołem Murzynów. W 1610 wyruszył do Kolumbii, osiadł w Santa Fé di Bogota. Miasto stanowiło centrum handlu niewolnikami. Murzyni chwyceni przemocą w Kongo i Angoli tu byli sprzedawani kolonistom amerykańskim do pracy w kopalniach i na plantacjach. Claver poświęcił się pracy dla nich przez specjalny ślub. Przez 40 lat oczekiwał na nich przy wyładowywaniu, zbierał ich w grupy, towarzyszył ich pracy starając się o pokarm, opiekę szpitalną, mieszkanie oraz zorganizowanie życia religijnego. Ochrzcił w tym czasie około 300 tysięcy Murzynów. Utrzymywał kontakty z mahometanami i innowiercami, co budziło niejednokrotnie podejrzenia. Został kanonizowany przez Leona XIII w 1888 r. i ustanowiony patronem misji afrykańskich.

CORTEZ HERNAN, (1485—1547). Konkwistador hiszpański, zdobywca Meksyku. W 1504 udał się do Indii Zachodnich, brał udział w podboju Kuby. W 1519 dowodził wyprawą na podbój Nowego Świata. Podstępnie zyskał sprzymierzeńców przeciw władcy Azteków, Montezu-

mie, w osobach przywódców indiańskich. Siejąc zniszczenie dotarł do stolicy państwa Azteków, Tenochtitlán. Uwięził przyjaźnie go witającego Montezumę i zmusił do uznania zwierzchnictwa wojsk hiszpańskich. W 1520 pokonał wysłaną przeciw niemu przez Velazqueza ekspedycję karną. Następne lata tłumił powstania ludowe będące następstwem okrucieństwa Hiszpanów. Po zdobyciu całego państwa Azteków Cortez został mianowany namiestnikiem tych terenów (tzw. Nowej Hiszpanii). Liczne nieporozumienia z Velazquezem oraz wicekrólem Nowej Hiszpanii, Mendozą, w efekcie których raz po raz bywał odwoływany do kraju, towarzyszyły Cortezowi aż do śmierci.

DIAZ, kronikarz hiszpański urodzony w Medina del Campo w 1492, zmarł w 1581. W 1514 przybył do Ameryki. Brał udział w ekspedycji, która odkryła Yucatan. Uczestniczył w podboju Meksyku. Napisał *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva Espana* (1632).

ESQUIN MAMERTO, franciszkanin, (1826—1883), biskup Cordoby. Był deputowanym i wiceprzewodniczącym Komitetu opracowującego nową konstytucję prowincjalną. W uznaniu zasług na tym polu podjęto starania o uzyskanie dlań sakry biskupiej. Aby uniknąć biskupstwa, Esquin wystarał się u przełożonych o przeniesienie go do Boliwii. W 1868 założył tam pismo „El Cruzado". W 1870 po śmierci arcybiskupa Buenos Aires, Escalada, senat argentyński zabiegał u papieża o uzyskanie następcy w osobie Esquina, jednak — na skutek zdecydowanego sprzeciwu elekta — bezskutecznie. Dopiero w 1880 mimo sprzeciwu, na mocy rozkazu papieża został konsekrowany jako biskup Cordoby. Jego biskupie posługiwanie charakteryzowało się prostotą oraz uwrażliwieniem na problemy społeczne. Proces beatyfikacyjny Esquina jest w toku.

ESTRADA PALMA TOMAS, (1835—1908) prezydent Kuby. Jeden z czołowych przywódców powstań przeciwko Hiszpanom 1868—1878. Prezydent w 1875 i 1902—1906.

ESTRADA CABRERA MANUEL, (1859—1924), adwokat, polityk gwatemalski. Od 1898 prezydent Gwatemali, sprawował rządy dyktatorskie do 1920. Obalony w wyniku zamachu stanu.

FERDYNAND VIII, (1784—1833), król Hiszpanii 1808 i od 1814. Po wymuszonej przez Napoleona I abdykacji ojca, Karola IV, wkrótce sam ustąpił z tronu i został wywieziony do Francji. Dzięki poparciu Napoleona wrócił na tron hiszpański i sprawował rządy absolutne, którym przeciwstawiały się kilkakrotnie powstania ludności. W 1830 zawiesił prawo salickie w Hiszpanii, aby w ten sposób zapewnić swej córce Izabeli tron. Za panowania Ferdynanda VIII kolonie hiszpańskie w Ameryce (prócz Kuby) uzyskały niepodległość.

FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, GONZALO, (1478—1557), historyk. W 1513 przybył do Ameryki, gdzie walczył przeciw tubylcom. Został gubernatorem twierdzy San Domingo. Jego *Historia general y natural de las Indias*, owoc doświadczenia kolonialnego, stanowi źródło informacji o podboju i pierwszych latach rozwoju Indii Zachodnich, Peru i Meksyku.

FRANCISZEK Z SOLANO, święty (1549—1610), franciszkanin, Apostoł Peru, patron państw południowo-amerykańskich i misji franciszkańskich.

IZABELA II, (1830—1904), królowa Hiszpanii 1833—68. W okresie małoletniości władzę sprawowała jej matka, Maria Krystyna neapolitańska do 1841, potem zaś generał B. Espartero. Rzeczywiste rządy objęła Izabela w 1843. Zwalczana była przez Don Carlosa i jego zwolenników. Władzę swą opierała na sojuszu z partiami prawicowymi. Ustępując przed rewolucją republikańską zbiegła z Hiszpanii do Francji we wrześniu 1868 i abdykowała na rzecz swego syna, Alfonsa XII.

JUAREZ GARCIA, BENITO, ur. 21. III. 1806 w Pueblo Guelatao, zm. 18. VII. 1872 w Meksyku. Prezydent, polityk. Bohater narodowy Meksyku. Gubernator Oayaca. Więziony w 1853 za liberalne poglądy i deportowany wrócił w 1855 z armią powstańczą J. Alvareza. W 1855 został wiceprezydentem i ministrem spraw wewnętrznych. Po Comonfortcie został prezydentem, co wywołało sprzeciw i wojnę domową. W styczniu 1861 ponownie wkroczył na czele wojska do miasta Meksyku i wkrótce potem został wybrany prezydentem. Prowadził politykę dążącą do obalenia autorytetu i wpływów partii konserwatywnej i Kościoła. Wydał ustawy o likwidacji dóbr kościelnych, zniesieniu przywilejów kleru, wydalił z kraju nuncjusza papieskiego, biskupów i tych, którzy w czasie wojny domowej występowali przeciw niemu. Anulowanie traktatów z innymi państwami i zaprzestanie spłacania długów zagranicznych doprowadziło do inwazji francuskiej wspierającej jednocześnie pretensje Maksymiliana Habsburga do tronu meksykańskiego. W czasie wojny zmuszony był do ponownego opuszczenia kraju, ale i tym razem wrócił, kierował walką partyzancką, która doprowadziła do jego zwycięstwa i do rozstrzelania Maksymiliana. Wybrany ponownie prezydentem (1867) rządził po dyktatorsku. Jemu Meksyk zawdzięcza budowę kolei żelaznych i upowszechnienie oświaty.

LOAYSA HIERONIM, dominikanin ur. w Trujillo Estremadura w 1489, zmarł w 1575. Z grupą dominikanów pracował w Kolumbii tworząc dwa ośrodki — Santa Marta i Cartagena. Po pięciu latach wrócił do Hiszpanii walczyć o wydanie praw korzytnych dla Indian. Od 1543 przez 32 lata jako biskup a potem arcybiskup Limy (Peru) walczył z chciwością konkwistadorów broniąc praw ludności tubylczej. Założył

seminarium i szpital oraz przygotował grunt do powstania uniwersytetu.

MONROE JAMES, (1758—1831), polityk amerykański. Walczył w wojnie o niepodległość. Był członkiem komitetu prawodawczego Virginii i pierwszego Kongresu Stanów Zjednoczonych. W 1803 kupił od Napoleona Luizjanę, a później od Hiszpanii uzyskał Florydę. W następstwie wyborów 1816 i 1820 sprawował funkcję prezydenta Stanów Zjednoczonych. Jego list do Kongresu z grudnia 1823 stał się podstawą słynnej doktryny Monroe'go wyznaczającej politykę zewnętrzną Stanów Zjednoczonych: „Ameryka dla Amerykanów".

ORTEGA Y GASSET, JOSE, ur. 6. V. 1883, zm. 18. X. 1955, filozof, pisarz. Profesor Uniwersytetu w Madrycie. W 1949 założył Instituto de Humanidade o znaczeniu międzynarodowym. Był przywódcą hiszpańskiego ruchu odrodzeniowego, kontynuatorem idei „Pokolenia 98". Skupił wokół siebie wielu czołowych polityków, filozofów, artystów i pisarzy, jak R. Perezde Ayala, E. d'Orsy y Rovira, S. de Madariaga i in. Był redaktorem pisma „Revista de Occidenta", poprzez które starał się wprowadzić do myśli i kultury rodzimej pierwiastki ogólnoeuropejskie. W tych usiłowaniach jak i w trosce o uwspółcześnienie kultury hiszpańskiej dużą rolę odegrał jego esej *El tema de nuestro tiempo*, (1923). Twórczość jego nurtował niepokój wobec zagrożenia osoby ludzkiej przez szybki rozwój cywilizacji technicznej oraz na skutek zaniku elit jako siły kierowniczej w życiu społeczności.

PIZARRO FRANCISCO, (1471—1541), konkwistador hiszpański. Brał udział podboju Haiti, Kuby i Peru. W 1532 zajął Cajamarkę i więził władcę Inków, Atalmalpę, który mimo złożenia okupu został z rozkazu Pizarra uduszony. W 1535 założył Limę. W 1538 pokonał i stracił D. de Almagro, a w 1541 sam został zamordowany przez jego stronników. Przyczynił się do poszerzenia znajomości Nowego Świata w Europie, ale jego okrucieństwo i bezwzględność doprowadziły zarazem do zniszczenia bogatej kultury Inków.

PORRES, MARTIN DE, święty, (1579—1639), syn hiszpańskiego żołnierza i murzynki z Panamy. Tercjarz dominikański, asceta, opiekun ubogich. Działał głównie w Peru zakładając szpitale i sierocińce.

ROCCO GONZALES DI SANTA CRUZ, jezuita, ur. w Asuncion (Paragwaj) w 1576. Twórca i organizator 10 redukcji w Paragwaju, Paranie, Urugwaju: St. Anna, Itapuá, Yaguapoá, Conception (1620), St. Nicola, S. Francisco Xavier. Praca wśród Indian ściągnęła nań nienawiść tracących znaczenie czarowników, którzy zabili go w czasie zakładania jednej z redukcji.

SAN MARTIN, (1778—1850), południowo-amerykański rewolucjonista. Po powrocie z Europy przyłączył się do rewolucji w rodzimej

Argentynie. Pokonał Hiszpanów w Chile i Peru. Pod koniec życia wycofał się z działalności publicznej.

SAHAGUN BERNARDINO, franciszkan, (1500—1590). Jest jednym z pierwszych kronikarzy opisujących konkwistę (obok H. Corteza, B. Diaza del Castillo, B. de Las Casas, Fray Toribia de Benavente i in.). Doskonale znał język aztecki i to umożliwiło mu zgromadzenie wokół siebie ocalałych z podboju hiszpańskiego (1519—21) przedstawicieli warstwy oświeconej społeczeństwa Azteków. Uczył ich języka hiszpańskiego, dzięki czemu mogli tłumaczyć na język europejski bogatą literaturę rodzimą przechowywaną w tradycji ustnej a częściowo i rękopiśmiennej. Niektóre teksty Sahagun spisał sam pod dyktandem Azteków. W ten sposób w latach 1529—1545 zgromadził obfity materiał, który przeredagował w XII-to tomową *Historia general de las cosas de Nueva Espana* (wyd. Meksyk 1829). Księga XII — Aztek Anonim, *Zdobycie Meksyku,* wydana została przez Ossolineum w 1959 w serii II „Biblioteki Narodowej".

SERRA JUNIPERO, franciszkanin, ur. w Petra na Majorce w 1731, zm. w 1784. Wykładowca teologii na uniwersytecie na Majorce. Prowadził misje wśród Indian Pame do 1758. Przetłumaczył katechizm na język miejscowy. Brał udział w objęciu północnej Kalifornii przez Hiszpanię pracując wśród najuboższych i najniżej kulturalnie stojących grup Indian. Założył placówki misyjne, które dały początek głównym miastom Kalifornii jak San Francisco, San Diego, Los Angeles, Monterey, Santa Barbara. W Rzymie prowadzony jest jego proces beatyfikacyjny.

TORIBIO, ALFONSO DE MOGROVEJO, święty, (1538—1606). Studiował prawo na uniwersytecie w Salamance. W 1580 został biskupem i wyjechał do Limy jako następca biskupa Loaysa. Tam z pomocą Martina Henriqueza zwołał synod diecezjalny 1582—83. W 1583 zwołał synod prowincjalny dla całej Ameryki Południowej, który miał duże znaczenie dla rozwoju prowincji kościelnej w tej części świata. Za czasów jego biskupstwa odbyło się ogółem 10 synodów diecezjalnych. Bronił praw Kościoła przeciw władzy hiszpańskiej i Filipowi II oraz bronił niezależności i praw biskupów przeciw przywilejom zakonników. Dużo uwagi i troski poświęcił misjom prowadzonym wśród Indian. Kanonizowany został przez Benedykta XIII w 1726 r.

VALVERDE, dominikanin, ur. w Oropeza (Toledo) ok. 1500, zmarł w Peru w 1542. W 1529 wyjechał za Pizarrem do Peru, gdzie został naznaczony przez papieża na stanowisko arcybiskupa Cuzco. Był doradcą Pizarra, ale nie godząc się z jego postępowaniem często mu się przeciwstawiał. Walczył o uprawnienia dla Indian czym zasłużył sobie na tytuł protektora Indian — *Protector de los Indios.* Jego relacja

o zdobyciu Peru, *Relacion sobre la conquista del Peru*, jest podstawowym źródłem informacji o koloniach hiszpańskich.

ZUMARAGA, franciszkanin, urodzony w 1468 w Tarira de Durango, zmarł w Meksyku w 1548. Pierwszy biskup Meksyku. Inkwizytor dla Navarry przeciw czarownicom (1527). Jako protektor Indian popadł w konflikt z Europejczykami. Na podstawie oskarżeń wniesionych przez urzędników Pierwszej Audiencji Karol V wstrzymał na pewien czas nominacyjną bullę papieską ustanawiającą Zumaragę biskupem. Dzięki wytrwałości i dużemu dynamizmowi zorganizował Kościół w Meksyku. Uzyskał dla swego terenu od Pawła III bullę *Altitudo*, umożliwiającą rozwiązanie trudnej sprawy ważności małżeństw poligamicznych. Budował kościoły, klasztory oraz szkoły męskie i żeńskie.

Zumaraga sprowadził z Hiszpanii grupę kobiet i rzemieślników, którzy mieli przyuczać Indian do bardziej efektywnej pracy. Był promotorem rzemiosła i przemysłu. Założył z Juan Crombergerem z Sewilli pierwszą drukarnię Nowego Świata, w której drukowano książki dla Indian. Sam Zumaraga był autorem dwu takich publikcji: *Doctrina cristiana breve para ensenanza de los ninos* (1543) i *Doctrina breve muy puechosa* (1544). W 1546 Meksyk stał się samodzielną prowincją kościelną, a jej pierwszym arcybiskupem metropolitą został Zumaraga. Po ogłoszeniu praw Indian skutecznie przeciwstawił się krwawemu powstaniu kolonistów.

Ks. FRANÇOIS HOUTART

CO OZNACZA SŁOWO „REWOLUCJA"

Rewolucje wstrząsające krajami Ameryki Łacińskiej budzą zdziwienie w nas, Europejczykach. Widzimy w tym niepoważną dziecinnadę, lub też dopatrujemy się tam nieustannie wpływów marksizmu. Tymczasem rewolucji nie można odrywać od jej kontekstu społeczno-kulturalnego, jest więc jasne, że w różnych okresach i okolicznościach jej znaczenie będzie odmienne.

OBECNA STRUKTURA SOCJALNA KRAJÓW AMERYKI ŁACIŃSKIEJ PUNKTEM WYJŚCIA DLA NAŚWIETLENIA POJĘCIA REWOLUCJI [1]

Problemem, w obliczu którego stają liczne kraje Ameryki Łacińskiej, są szybkie i gwałtowne zminany socjalne. Ich skutki są dostrzegalne zarówno na płaszczyźnie struktur (klasy społeczne, nauczanie, systemy polityczne i ekonomiczne), jak i na płaszczyźnie wartości. Rola tych ostatnich jest zasadnicza, gdyż dają one klucz do zrozumienia świata i danego społeczeństwa, a także norm postępowania i działalności.

Gdy wartości kulturalne danej grupy tworzą zwarty system uzasadnień i norm, na których wspiera się tradycyjna społeczność, wówczas podlegają one nieuchronnej ewolucji wraz ze zmianami strukturalnymi owej społeczności. Społeczność ulegająca przemianom musi z konieczności stawić czoło kryzysowi wartości, gdyż przejście z jednej skali wartości do innej nie przebiega gładko. Chcielibyśmy to wykazać na przykładzie Ameryki Łacińskiej, biorąc pod uwagę owe dwie tradycyjne grupy, jakimi są masy wiejskie oraz elita typu feudalnego.

Masy wiejskie są liczebnie najważniejszą warstwą ludnościową tego kontynentu, i to bez względu na to czy przynależą one do rasy

---

Przekład artykułu *Sur le concept de révolution*, „Esprit" 7—8 (1965).

[1] Por. Fr. Houtart i E. Pin, *L'Eglise à l'heure de l'Amérique latine*, Casterman, Paris—Tournai, 1965.

białej, metyskiej lub indiańskiej. Z punktu widzenia feudalnych struktur socjalnych, rozmieszczenia w przestrzeni oraz braku środków komunikacji, ludność ta tkwiła aż do niedawna na marginesie życia społecznego, politycznego, ekonomicznego czy kulturalnego i to mimo ewolucji, która formowała ośrodki miejskie. Społeczność, o której mowa, zachowała się bez zmian od pokoleń, żyjąc w schematach kultury czasów przed-technicznych.

Dokonujące się obecnie zmiany społeczne wyrywają tę ludność gwałtownie z jej odwiecznej izolacji. Dwie przyczyny tłumaczą ten stan rzeczy. Przede wszystkim wzrost demograficzny. W ostatnich dziesięciu latach ludność Ameryki Łacińskiej wzrosła o około 50 milionów, a ten wzrost zaznaczył się najbardziej na wsi, dzieki wydatnemu zmniejszeniu się śmiertelności niemowląt. Z drugiej zaś strony struktura agrarna oraz archaiczna technika uprawy roli stanowią prawie nieprzezwyciężalną przeszkodę w podniesieniu wydajności upraw. W wyniku tego nastąpiła poważna migracja ludności ku wielkim skupiskom miejskim. W ostatnich dwudziestupięciu latach objęła ona prawie 20% mas wiejskich.

Drugim powodem przyśpieszenia procesu zachodzących zmian jest rozwój środków komunikacji. Ludność pozostająca dotąd w odosobnieniu wchodzi teraz w kontakt z resztą społeczeństwa, na skutek czego uświadamia sobie stopniowo rozdział dzielący ją od innych, a to z kolei odbija się głęboko na strukturach społeczności wiejskich i systemach wartościowania.

Tradycyjna społeczność wiejska opierała się mocno na dwóch instytucjach, jakimi były rodzina typu patriarchalnego oraz nieduże lokalne grupy społeczne *(aldea, fondo,* itp.). Obie te instytucje podlegają obecnie głębokim przemianom.

Poza migracją do miast należy wziąć pod uwagę zmiany w zatrudnieniu i pracy. Podobnie jak w innych krajach, zatrudnienie w rolnictwie stale maleje. Dokonujące się przemiany wywołują z kolei dalsze w dziedzinie uspołecznienia i wzajemnych kontaktów, w zadaniach i funkcjonowaniu kontroli społecznej itp. Ekonomia rynku wypiera stopniowo ekonomię wymiany produktów rolnych, technika nabiera coraz większego znaczenia: nic więc dziwnego, że struktura rodzinna typu patriarchalnego odczuwa skutki tego stanu rzeczy; zmieniają się też zasadniczo wewnętrzne stosunki rodzinne.

Z drugiej zaś strony rozwój kooperatyw czy też syndykalizmu na wsi odbija się żywo na tradycyjnej strukturze społeczności wiejskiej i powoduje zmiany w zadaniach i formach kontroli społecznej.

Jednakże bodaj największe przemiany dokonują się na płaszczyźnie wartości. W zakresie życia politycznego rozwijają się idee demokratyczne; na płaszczyźnie ekonomicznej w sposób coraz bardziej świadomy dąży się do podniesienia stopy życiowej; w dziedzinie

społecznej jesteśmy świadkami laicyzacji niektórych odcinków życia, a gdy chodzi o kulturę jako taką — rozwija się dążenie do zdobycia wykształcenia. Nie wszędzie te nowe kierunki występują z równą siłą: ich wpływ jest np. daleko większy na młode pokolenia, stanowiące przecież prawie 50% ludności. Stąd też i konflikty między pokoleniami, czasem bardzo uporczywe przeciwstawianie się wszelkim zmianom, rozjątrzenia i frustacje.

Problem przedstawia się inaczej jeżeli chodzi o dawną elitę społeczną, jednakże co do swej istoty jest dość zbieżny z przedstawionym powyżej. W dotychczasowym układzie społecznym elita obejmowała przede wszystkim właścicieli ziemskich, których prestiż opierał się bardziej na obszarach przez nich posiadanych, niż na wydajności tychże ziem. Elita, o której mowa, przebywała najczęściej w miastach, gromadząc w swoich rękach władzę zarówno polityczną jak i ekonomiczną, społeczną i kulturalną.

W miarę rozwoju ekonomicznego zaczęła powstawać nowa, pośrednia klasa społeczna. W niektórych krajach (Argentyna, Urugwaj, Chile) składała się ona zwłaszcza z imigrantów przybywających z Europy, czym też tłumaczy się i liczebność tej nowej klasy. W innych znów krajach liczy ona coraz więcej młodych absolwentów z dyplomami uniwersyteckimi. Klasa ta obejmuje stopniowo zarząd nowych sektorów życia, takich jak przemysł, handel, administracja itp., i w ten sposób zaczyna skutecznie współzawodniczyć z dotychczasową elitą. Z wielkim też trudem toruje sobie ona drogę ku jakiejś harmonijnej kulturze. Dążenia nowej klasy są dziwną mieszaniną dotychczasowych wartości, na których wspierał się prestiż dawnych elit, i wartości nowych, świata techniki. Sytuacja miast jest więc amalgamatem krzyżujących się wpływów. Dawna klasa kierująca utraciła wiele, choć dalej przy władzy pozostaje. Nowa, pośrednia klasa lawiruje z wielkim trudem pomiędzy dwoma, wzajemnie się wykluczającymi, systemami wartości. Szerokie zaś masy ludowe, naogół utraciwszy swą strukturę organiczną stanowią przedłużenie klasy wiejskiej, trzymanej jak dotąd na uboczu, ale są równocześnie i jej czołówką w pełniejszym uczestnictwie w życiu społecznym.

Tak więc w środowisku wiejskim system społeczny Ameryki Łacińskiej jest w wysokim stopniu zachwiany. Byłoby jednak błędem sądzić, że zachodzące zmiany przynoszą jedynie ujemne skutki, bo przecież narodziny techniki są dla tego kontynentu wstępem do dalszego jego rozwoju. Wobec wyżu demograficznego kraje Ameryki Łacińskiej nie mają wyboru: są one zmuszone do świadomego i zorganizowanego pokierowania tym rozwojem, ich zadaniem jest poszukiwanie nowej równowagi społecznej. Jednakże ich reakcje w obliczu nowego są różne w zależności od wartości przyjętych

w dawnych grupach społecznych; jesteśmy więc świadkami albo przeciwstawiania się zmianom, albo poszukiwań nowych form lub też wkońcu gwałtownego przekreślenia przeszłości.

Z wymienionych objawów dwa ostatnie obejmują bardzo szeroki wachlarz orientacji. Dla przykładu możemy przytoczyć różne nierealne założenia, dające wizje organizacji społecznej po linii wielkich utopii, jakie znamy z historii, począwszy od Platona, poprzez Tomasza More aż do jezuickich Redukcji w Paragwaju. Owe koncepcje ustępują jednakże coraz bardziej miejsca realizacjom bardziej konkretnym i realistycznym.

Inną formą reakcji jest anarchia. Tutaj wszczyna się rewolucję nie myśląc wcale o tym, dokąd ona doprowadzi w następnym etanie. Jedynym celem jaki przyświeca jest zmiana, ale nie planuje się prawie wcale budowy nowego społeczeństwa. Dosyć typowym tego wyrazem była w swoich początkach rewolucja kubańska.

Marksiści proponują inną formę rewolucji — przedstawia ona duże korzyści w stosunku do innych tego rodzaju poczynań. Rewolucja marksistowska nie tylko opiera się na solidnej ideologii, ale podaje ponadto modele struktur społecznych tak w obrębie kraju jak i na płaszczyźnie międzynarodowej. Konkretne tego przykłady widzimy w Związku Radzieckim, w Chinach i na Kubie.

Ostatnia wreszcie forma rewolucji stawia sobie za zadanie przebudowę społeczeństwa w duchu humanizmu: jego wzorzec leży na linii zasad chrystianizmu lub też bardzo umiarkowanego socjalizmu. W tym kierunku czyni się dzisiaj duże wysiłki, choć jak dotąd wyniki są mało widoczne. Wysiłki te jednak podkreślają znaczenie konkretnych ideologii dla określonego typu społeczeństw, tłumaczą też dlaczego chrześcijanie coraz chętniej wyrażają swoje stanowisko polityczne czy społeczne w terminologii nawiązującej do ideologii opartej na zasadach chrystianizmu.

*

Różne formy rewolucji, jakie mamy na myśli, nie mają nic wspólnego z klasycznymi rewolucjami Ameryki Łacińskiej, gdy jeden *caudillo* obalał drugiego. Ten objaw politycznej niestabilności stał się już przysłowiowy. Natomiast dzisiaj chodzi o wydarzenia, które zasadniczo zmieniają naturę rzeczy.

Występują tu najpierw zasadnicze zmiany społeczne, które możnaby określić mianem „milczącej rewolucji"; są to zmiany dotyczące modelu społecznego, struktury zatrudnień, migracji ze wsi do miast, rozwoju środków komunikacji itp. Owe zmiany idą w parze z ewolucją kulturalną, która ujawnia się również w szerokich masach społeczeństwa.

Kroeber określa rewolucję jako „zmianę wybuchającą mniej lub więcej gwałtownie, obejmującą swoim wpływem pewien ważny zespół kulturalny, a rozprzestrzeniającą się z szybkością proporcjonalną do poprzedniego zastoju."[2] Jednakże „rewolucja" nie jest po prostu synonimem zmiany; idea rewolucji *de facto* wcześniejsza jest od zmian jakie ta ostatnia wprowadzi. Ta cecha odgrywa ważną rolę w całości ewolucji, jaką obecnie przeżywają społeczeństwa Ameryki Łacińskiej.

Jest to także przyczyną, dla której spotykamy się również i z pojęciem „okresu inkubacyjnego" rewolucji.[3] Faktycznie, rewolucja panuje w umysłach a masy żyją coraz bardziej w stadium przedrewolucyjnym. Powstają nowe struktury społeczne, które kształtują warunki konieczne dla zmian bardziej radykalnych.

Już samo pojęcie rewolucji odgrywa ważną rolę na płaszczyźnie kulturowej, ponieważ skierowuje integrację kulturalną na nowe drogi, a równocześnie obdarza ją nowym dynamizmem. Jest to dla społeczeństwa źródłem nowych sił. Fakt, że ludność uświadamia sobie możliwość zaistnienia nowych form społecznych, stanowi już sam w sobie doniosłe wydarzenie kulturowe, którego skutki wywierają wielki wpływ na postawę społeczeństw.

*

Wartość kulturowa, która niesie ze sobą pojęcie rewolucji jest także podbudowana czynnikiem uczuciowym, jaki wzmaga siłę rewolucji. Tak więc bywa często, że jakikolwiek program polityczny czy społeczny musi być rewolucyjny czy kontrrewolucyjny. Pomieszanie pojęć jest jednakże tak wielkie, że dochodzi często do prawdziwych sprzeczności. Kontrrewolucja nie oznacza bowiem występowania przeciwko rewolucji, lecz przeciwstawienie sobie dwóch różnych form rewolucji. Tak było na Kubie, podobny wypadek miał też, choć w innym sensie, miejsce i w Brazylii, gdzie rewolucja pragnęła utrzymać układy systemów nie spełniających już swojej roli. Prawdą jest, że ów fakt kulturalny, jaki stanowi rewolucja, jest w wielu swoich przejawach zabarwiony romantyzmem. Jednakże problematyka jest dzisiaj zupełnie inna niż dawniej i minęły już czasy operetkowych rewolucji będących tylko swoistą formą rozrywki.

---

[2] A. Kroeber, *Anthropology, Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. Hartcourt Brace, New York 1948, s. 408.

[3] Celso Furtado, *La pré-révolution brésilienne*, Paris 1964.

ZERWANIE Z PRZESZŁOŚCIĄ KONIECZNE DLA ROZWOJU

Zerwanie z modelem przeszłości jest nakazem chwili wtedy, gdy powstanie nowych systemów ekonomicznych i społecznych wymaga nowego typu układów i organizacji społeczeństwa. Uczy nas tego historia dwóch ostatnich wieków. Rolę tę, u narodzin przemysłu, spełniał kapitalizm liberalny oraz marksizm. W Ameryce Łacińskiej, z małymi wyjątkami, nie nastąpiło jeszcze zerwanie z przeszłością, choć jest ono konieczne po to, by rozwój ruszył z miejsca I w tym znaczeniu konieczna jest w Ameryce Łacińskiej rewolucja społeczna. Zasadnicze pytanie dotyczy tego, jak ją przeprowadzić nie niszcząc przy tym przemocą tych wartości, które się chce rozwinąć. To zaś stawia nas w obliczu innego, jak najbardziej istotnego zagadnienia, jakim jest etyka rewolucji.

Ks. François Houtart
tłum. Dominik Michałowski OSB

Ś W I A D E C T W A

Sprawy obce, dalekie, trudne, skomplikowane, uwikłane w problemy światowej polityki, w nieznane nam uwarunkowania historyczne i psychologiczne... Chcąc się do nich zbliżyć, trzeba by podjąć studia, które mogłyby trwać wiele lat. Zapewne konieczną byłaby podróż i to długa. Bez możliwości osobistego sprawdzenia i doświadczenia artykuły nie są bardzo przekonywujące. Chcąc choć trochę uzupełnić ich wymowę zamieszczamy szereg krótkich „Świadectw", osobistych wypowiedzi osób bezpośrednio zaangażowanych w omawiane sprawy. Większość z nich nie była nigdzie publikowana i pochodzi od ludzi, z którymi zetknęliśmy się bezpośrednio. Niektóre podpisane są tylko imieniem.

NADZIEJA DLA SMUTNEGO MIASTA

O tak! Bogota jest miastem szczęśliwym. Kiedy się ją ogląda ze szczytu Montserratu, kiedy się chodzi po jej eleganckich dzielnicach mieszkaniowych, gdzie styl angielski szczęśliwie harmonizuje ze stylem andaluzyjskim — Bogota jest miastem szczęśliwym.

Ale to tylko takie wrażenie. Otoczona wiecznie zieloną sawanną, ciesząca się miłym klimatem, Bogota dzieli z Rio żałosny przywilej *faveli,* z Buenos Aires przywilej „miast nędzy", a z Santiago przywilej *callampas.* W Bogocie nazywa się je prościej „dzielnicami marginalnymi" lub „inwazjami". Zresztą tylko nazwa się zmienia. Rzeczywistość, poprzez wszystkie miasta Ameryki Łacińskiej jest ta sama: anarchiczne skupisko niezdrowych małych bud. Każdy budulec jest dobry: odłamki starych beczek, tektura, zmurszałe deski, kawałki papy itd.

Jeszcze inna rzecz jest im wspólna: smutek, smutek, który nigdzie nie jest tak gorszący jak na kontynencie łacińsko-amerykańskim przeznaczonym i stworzonym do radości.

A więc również w Bogocie, w tej samej jednostce miejskiej, która jest jedną tylko pozornie, żyją obok siebie dwa miasta. W rzeczywistości te dwa miasta ignorują się nawzajem. Pomiędzy luksusem nielicznych a nędzą większości leży przepaść niezrozumienia, coś więcej jeszcze: niemożliwy do przewidzenia potencjał rewolucyjny.

Otóż w całej Ameryce Łacińskiej słowo „rewolucja" jest obecnie słowem-kluczem. Konieczność rewolucji nie podlega już dyskusji dla dynamicznych elementów społeczeństwa. Całe zagadnienie polega na tym czy będzie to rewolucja pokojowa czy krwawa. Stąd rewolucjoniści dzisiejsi dzielą się na tych, którzy spoglądają w stronę Kuby Castra i na tych, którzy spoglądają w stronę Chile Freia. Wszyscy natomiast stawiają sobie to samo zasadnicze pytanie: czy Stany Zjednoczone potrafią sobie uświadomić pilność i konieczność rodzącej się rewolucji? A odkąd wyczerpała się nadzieja pokładana w dynamicznej ekipie Kennedyego coraz liczniejsi obawiają się, że odpowiedź będzie negatywna.

Rewolucja jest konieczna, ponieważ problem Ameryki Łacińskiej jest przede wszystkim problemem wewnętrznym. Klasom kierowniczym zabrakło wyobraźni i zmysłu wynalazczości dla wszystkiego co nie dotyczy zadowolenia ich stale wzrastającej chciwości. Ameryka Łacińska stała się kontynentem wielkiej porażki historycznej: w czasach kiedy Kalifornia była jeszcze dziką okolicą, kiedy Australia była ziemią odpowiednią dla zuchwałych pionierów, niejedno z miast Ameryki Łacińskiej posiadało już wielowiekowy uniwersytet. Afryka była jeszcze krainą awanturników Livingstone'a, kiedy Ameryka Łacińska wydawała już mężów politycznych i powszechnie znanych pisarzy. A przecież historyczny projekt, który mógł mieć wartość przykładu i który — jak się zdawało — pewnego dnia stawał się już rzeczywistością w genialnym umyśle Bolivara, upadł z powodu nieudolności i nielojalności klasy kierowniczej.

Klasy, która z całą pewnością powinna być odsunięta od władzy jaką jeszcze sprawuje; klasy, którą może nawet należałoby ukarać za zdradę wielkiego przeznaczenia.

Ale także klasy, która nie odda swoich przywilejów bez pośrednictwa jakiejś formy przemocy. I dlatego w Ameryce Łacińskiej mówi się o „rewolucji". Pytanie tylko czy ta niezbędna przemoc musi być koniecznie zbrojna i krwawa.

Jednakże, choćby się to miało wydawać niewiarygodne, są rzeczy jeszcze pilniejsze niż przygotowania rewolucyjne. Istnieje lud nędzarzy, przeznaczony na władców przyszłości, ale trzeba by się upewnić. że ten lud przetrwa do czasów, kiedy wybije jego godzina. Mogłoby się zdarzyć — a nie jest to hipoteza bezpodstawna — że lud ten wyczerpie się fizycznie a moralnie popadnie w rozpacz. Byłaby to okazja dla nowej dyktatury, dla nowego niewolnictwa.

Obecnie zarówno we wszystkich wielkich miastach i najbardziej zacofanych osiedlach lud wymiera i ulega rozpaczy. Umiera często w pierwszych dniach po urodzeniu lub umiera powoli w ciągu bezradnej egzystencji, w której każda choroba może się skończyć fatalnie. Co do rozpaczy, to składa się na nią ubóstwo, bezrobocie, brak

dostępu do kultury; może się ona objawić zarówno w ciemnym fatalizmie jak i w prostytucji i przestępczości.

Zadaniem, które się narzuca i które nie może sobie pozwolić na luksus oczekiwania na rozwiązania całościowe, jest zastrzyk nadziei w życie tego ludu, a zwłaszcza jego młodzieży i dzieci.

Taki jest właśnie sens pracy, jaką od ośmiu lat prowadzimy w dzielnicy im. Jana XXIII, w północnej części Bogoty. Ta dzielnica, to wysepka nędzy w jednej z najbardziej burżuazyjnych stref Bogoty. Kilka lat temu była ona nie tylko skandalem ale i niebezpieczeństwem publicznym.

Sama myśl, że któraś z tych dzielnic mogłaby o własnych siłach zmienić swoje warunki społeczne, jest utopią. Ale równie utopijna a w dodatku obraźliwa byłaby myśl, że sytuacja może się zmienić wyłącznie pod wpływem presji zewnętrznej.

Ci ludzie mają wielkie i głęboko łacińskie poczucie godności. I rzeczywiście mają w sobie bardzo znaczny potencjał rekonwersji. Potencjał ów oczekuje tylko na pobudzenie, na jakiś czynnik, który stanie się katalizatorem.

Starałem się być takim katalizatorem w dzielnicy, która obecnie chlubi się imieniem Jana XXIII, a mamy nadzieję, że również czymś z jego pokornego i życzliwego ducha.

Przed ośmiu laty, kiedy pierwszy raz przebiegałem brudne i strome ulice tej dzielnicy, spotykałem się z nieufnością i obawą. Po pierwsze ludzie nie byli przyzwyczajeni do widoku katolickiego księdza na tle swojej nędzy. Były co prawda w ich otoczeniu wielkie i luksusowe zakłady duchowne ale kontakt z nimi równał się zeru: to właśnie jedna z tragedii tych krajów, gdzie Kościół nie powinien był nigdy oddalić się od ludu, jedynego czynnika społecznego, który aż dotąd, mimo cichej pogardy, pozostał mu wierny.

Długo, lata całe, moja praca polegała na powolnej, cichej penetracji. Żeby móc działać nie jako przykład, ale jako zaczyn, musiałem się stać jednym z nich. Musiałem się nauczyć ich zwyczajów, ich mowy. Musiałem ich doprowadzić do zrozumienia, że nie jestem ani szpiegiem ani zapaleńcem. Kiedy zdejmowałem sutannę (a w kraju tak konserwatywnym jak ówczesna Kolumbia było to zaskakujące), żeby naprawiać ulicę lub wykopać rów kanalizacyjny, ludzie patrzyli na mnie pół zaskoczeni, pół rozbawieni ale nie przyłączali się do mnie.

Teraz już nie jestem sam. Któregoś dnia kilku ludzi zaczęło się zbliżać. Zaczynali rozumieć, że jest jakieś — przynajmniej częściowe — rozwiązanie problemu dzielnicy i że ono nie może przyjść z zewnątrz. Nie spodziewano się też bynajmniej, że zbawienie zaofiarują nam możni. Tego dnia dzielnica weszła w zupełnie nową fazę swego istnienia.

Człowiek nie może czekać ze swoim szczęściem na rozwiązania długoterminowe. Najbardziej ze wszystkiego pragnie on szczęścia, a my w dzielnicy wiemy, że szczęście w ubóstwie jest możliwe. Ale wiemy również, że nie jest ono możliwe, jeżeli pozostaje samotne. Jeżeli szczęście ma być prawdziwe, musi być wspólne.

Toteż od pewnego czasu zaangażowaliśmy się w cały szereg wspólnych działalności. Pierwszą była szkoła, potem ambulatorium, centralny dom wspólnoty, ochronka. Jeżeli zarząd miejski nie wyrzuci nas z zajmowanego nielegalnie terenu, to dalej przyjdą warsztaty, spółdzielnia wytwórcza, uzupełniająca czynną już spółdzielnię spożywców. Ale najważniejsze nie są osiągnięcia materialne tylko entuzjazm, który im towarzyszy. Pracujemy tutaj wszyscy: mężczyźni, młodzież i dzieci. W miarę możności użytkujemy materiał wydobywany pracowicie z naszego pagórka: kamień i piasek, z którego nasze kobiety wyrabiają cegły. Ludzie, którzy nas odwiedzają, dziwią się, kiedy widzą, że próbujemy znaleźć rozwiązanie problemów wspólnych przed indywidualnymi: podczas gdy mieszkania się nie zmieniły, budynki wspólne są solidne, prawie komfortowe. One są naszą dumą, symbolem głębokiej przemiany. Budzą też zazdrość w innych dzielnicach marginalnych i pobudzają do działania tych, którym chcemy pomóc naszymi własnymi doświadczeniami.

To pewne, że liczyliśmy i dalej będziemy liczyć na cenną pomoc. Ale żebrać nie chcieliśmy. Przyjaciół z poza dzielnicy woleliśmy prosić raczej o pomoc przy wspólnej pracy niż o pieniądze. Wielu z nich odpowiedziało na wezwanie i sądzę, że to doświadczenie będzie pożyteczne również i dla nich. Byznesmeni i intelektualiści pracują razem z nami a często trafiają się też młodzi Amerykanie ze Stanów Zjednoczonych, zwiedzający Kolumbię. Z tego stałego kontaktu narodziła się fundacja Pacem in Terris, która nie tylko jest podporą dla dzielnicy, ale przyczyniła się do wytworzenia nowej mentalności wśród uprzywilejowanych.

Czynnikiem decydującym było utworzenie grupy ochotniczek. Niektóre z nich zamieszkały na stałe w dzielnicy i objęły szkołę, ambulatorium, i ochronkę, oraz pomoc matkom, a nawet ich zastępstwo, jeżeli muszą one pracować poza domem.

Wielu ludzi zastanowia się nad moją tutaj obecnością jako księdza. Oczywiście moja praca nie polega na ewangelizacji. Ale ja sądzę, że chociaż głoszenie Ewangelii jest bardzo ważne, to życie Ewangelią jest jeszcze ważniejsze. A wierzę, że do tego właśnie dochodzimy, jeżeli prawdą jest, że posłanie Chrystusa było przede wszystkim posłaniem Braterstwa i Miłości.

Sądzę, że to świadectwo księdza posiada specjalne znaczenie w takich społeczeństwach jak nasze, gdzie religia przejmuje się ogromnie obrzędami a dużo mniej żywą rzeczywistością — bo jest nie-

użyteczne i przeciwne Ewangelii, jeżeli w niedzielę ma się kościół pełen ludzi, którzy przez całą resztę tygodnia ignorują się i nienawidzą.

Ameryka Łacińska jest oficjalnie krajem o religii katolickiej. Czy uda nam się osiągnąć, żeby pewnego dnia stała się ona rzeczywiście chrześcijańska, urzeczywistniając cywilizację prawdziwie solidarną, cywilizację opartą na wartościach braterstwa a nie jak dotąd na ostrym podziale na dwie kasty: kastę skąpych posiadaczy i mnóstwo bezradnych niewolników?

Domingo Effio OP
tł. Anna Turowiczowa
„Informations Catholiques Internationales" No 282, luty 1967

MUTIRAO

Pochodzę z licznej rodziny, katolickiej i mieszczańskiej. Ale mój ojciec, choć miał pieniądze, nie miał w sobie nic z burżujstwa. Byliśmy wychowywani surowo, bez żadnych luksusów i wszyscy wynieśliśmy z domu upodobanie do prostoty.

Mieszkaliśmy w małym mieście (około 150 tysięcy mieszkańców) położonych w jednym z centralnych stanów Brazylii.

Pewnego dnia wraz z grupą studentów (jak się u nas nazywa także uczniów szkół średnich) wybrałem się z wizytą na *favelę*. Sam nie wiem dlaczego to zrobiłem. Wezwania Dom Helder Camary, biskupa, który wciąż głosił konieczność pomocy dla mieszkańców tych dzielnic nędzy, budziły wyrzuty sumienia u tych, co dotąd nie zrobili nic w tej sprawie, a sami żyją w dostatku. Przykazanie miłości? A nadto miłe i ładne dziewczyny, które brały już udział w pracach tej grupy — to także ważny czynnik. Być może w gruncie rzeczy każdy z nas pragnął po prostu być komuś do czegoś potrzebny? Grupa właśnie się organizowała pod kierunkiem pielęgniarki prowadzącej punkt sanitarny dla ubogich dzielnic, rozdział lekarstw itd. Grupa składała się z młodych ludzi, od 14 do 18 lat, przewodniczyli jej studenci medycyny.

Nasz sposób pomagania *favelados* był bardzo prosty. Para młodych ludzi, chłopiec i dziewczyna, byli „adoptowani" przez jedną z rodzin na *faveli*. Odwiedzali tę rodzinę w każdą niedzielę, przynosząc rzeczy, jakie dla niej zdobyli w ciągu tygodnia. Zostawało się z nimi przez całe przedpołudnie, pomagając w pracy i rozmawiając z nimi — głównie wysłuchując wciąż tych samych skarg... Podejmowaliśmy też wspólne prace mające na celu polepszenie warunków życia

dzielnicy. Czasem, w razie czyjejś choroby czy wypadku, przychodziliśmy częściej, śpiesząc z dorywczą pomocą.

Po pierwszej wizycie u „mojej" rodziny nie mogłem już zrezygnować z udziału w pracach tej grupy. Zdałem sobie sprawę, że ludzie z *faveli* potrzebowali mnie, a raczej tak bardzo potrzebowali tylu rzeczy, że naprawdę mogłem się im przydać. Zaraz też znalazłem dziewczynę, która zgodziła się być współadoptowana ze mną... Odwiedzaliśmy tę samą rodzinę przez półtora roku. Założyłem z nimi ogródek, który zniszczyły mrówki, przyniosłem książki z bajkami dla dziewczynki i książki o mechanice samochodowej dla chłopca. Co niedzielę dostarczaliśmy trochę jedzenia i ubrania. Zdobywaliśmy też mleko dla dzieci *faveli* — którego ciągle było o wiele za mało. Od strony materialnej największym osiągnięciem była wyprawa całej grupy wraz z ojcem tej mojej rodziny do naszego majątku w pobliżu miasta po drzewo i bambus do powiększenia i umocnienia lepianek.

Moja matka miała mały projektor filmowy. Tym aparatem w niedziele i święta wyświetlałem na *faveli* filmy dla dzieci i dla dorosłych. Samochodem ojca woziłem chorych do szpitala, rodziny na chrzty i pogrzeby.

Wciąż stykałem się z przerażającymi rzeczami. Czworo małych dzieci umarło w moim samochodzie w drodze do szpitala. Przyczyna: niedożywienie. Jednomiesięczne niemowlęta karmiono kleikiem ryżowym, bo nie było mleka. Niektóre udało się jeszcze uratować przy pomocy transfuzji (zdobywaliśmy także krew). Inne — jak tych czworo — umarły. A matki mówiły: „To lepiej. Gdyby żyły, musiałyby się męczyć, jak my. A tak są w niebie:"

Dramat braku pracy. Na *favelach* mieszkają ci, którzy nie mają określonej pracy, raz tu raz tam znajdują jakiś zarobek. Kobiety mają stałe dochody, póki są zdrowe, biorą bieliznę do prania z domów miejskich. Ale w razie choroby — nie ma pracy, nie ma ani grosza. Najzupełniejszy brak zabezpieczenia. Często spotyka się błędne koło: mężczyzna zaczyna pić, bo nie potrafi utrzymać rodziny, a z tej racji traci wszelką szansę zarobku. W związku z tym problemy małżeńskie i rodzinne także są częste. Sytuacja ekonomiczna jest taka, że nie ma mowy o stałym zatrudnieniu, wielkim szczęściem jest już choćby jednodniowe dorywcze zajęcie.

Brak poczucia stabilizacji i bezpieczeństwa dotyczy także kwestii mieszkania i tu jest może najgroźniejszy. Lepianki sklecone z drzewa bambusu i błota są tak słabe, że silniejsze uderzenie wiatru może je przewrócić. Deszcz leje się do środka. Ale do tego już się wszyscy przyzwyczaili. Gorsza sprawa, że tereny *faveli* należą do bogatych właścicieli ziemskich. Mieszkańcy lepianek nie są w stanie regularnie płacić dzierżawy. Właściciele wolą więc przeznaczyć

ziemię na działki budowlane. Obecni użytkownicy mogą więc w każdej chwili być usunięci, to niebezpieczeństwo stale nad nimi wisi.

Wyliczyłem trzy problemy *faveli*, które najbardziej mnie uderzyły: głód, brak pracy, mieszkania. Mógłbym dorzucić dalsze jeszcze komplikacje. Ale to niepotrzebne. Ci, co znają życie, wiedzą dobrze, że brak pożywienia, mieszkania i pracy na ogół uniemożliwia ludziom życie zgodne z ich godnością.

To doświadczenie i przekonanie zdobywaliśmy przez pracę naszej grupy na *faveli*. W miarę jak poznawaliśmy życie *favelados* zdawaliśmy sobie sprawę, z jak wielkimi problemami mamy do czynienia i że nie są one do pokonania siłami chłopca i dziewczyny...

Wtedy zdecydowaliśmy się wprowadzić nowe formy pracy. Oprócz niedzielnej wizyty na *faveli* zbieraliśmy się jeszcze dwa razy w tygodniu. Jedno z zebrań miało na celu omówienie spraw związanych z pomocą dla naszych rodzin i wspólnymi projektami: chodziło na przykład o doprowadzenie wody i założenie ścieków, mleko i lekcje dla dzieci, spółdzielcze ogródki, uroczystości świąteczne itd. A ponadto zastanawialiśmy się nad samym sensem naszej pracy. W tym celu zaczęliśmy wspólnie czytać książkę Abbé Pierre *Le drame de l'habitation populaire*. Jednak szybko zorientowaliśmy się, że te rozważania nie są dostosowane do naszej rzeczywistości. Odtąd co tydzień ktoś z nas referował swoje osobiste przemyślenia i potem dyskutowaliśmy nad nimi. Drugie zebranie tygodniowe odbywało się w każdą sobotę i miało charakter całkiem nieformalny. Tańczyliśmy i rozprawialiśmy w małych grupach przyjaciół, kontynuując rozpoczęte refleksje. Nasza grupa liczyła już 60 osób, a ponadto mieliśmy wielu przyjaciół, którzy też często przychodzili na zebrania.

Dziś nie potrafię już odtworzyć biegu naszych ówczesnych dyskusji. Ale prowadziły one do wniosku, że mimo naszych dobrych chęci cała działalność na *faveli* była skażona paternalizmem. Rodziny, którym pomagaliśmy, zaczęły być zależne od grupy, nowe zgłaszały się prosząc o przydzielenie pary opiekunów... Zobaczyliśmy też jak ograniczone są nasze możliwości, to co robimy bynajmniej nie prowadzi nawet pośrednio do rozwiązania problemów *faveli*. Nasze rodziny miały dzięki nam przez pewien czas trochę lżejsze życie — ale skoro nasza pomoc ustanie, wszystko będzie znów po dawnemu. Krótko mówiąc, przekonaliśmy się, że problem *faveli* jest skutkiem niedorozwoju gospodarczego i społecznego naszego kraju. A więc że naszym męskim zadaniem, zadaniem przyszłych przywódców brazylijskich będzie praca nad wyjściem z tego stanu rzeczy, a nie tylko łagodzenie gdzieniegdzie cierpień, jakie są z nim związane.

Tak więc nasza *Mutirao* czyli pomoc wzajemna dobiegała swego kresu, zmarła śmiercią naturalną.

Można by pomyśleć, że ten czas był zmarnowany. Ale to byłaby nieprawda. Gdy spojrzeć głębiej, *Mutirao*, jak ziarno, które musi obumrzeć, wydała wiele owoców. Owoce te mnożą się nadal, ilekroć w podobny sposób kończą się inne inicjatywy i grupy czerpiące z niej wzór czy natchnienie. Nie mogę tu dokonać bilansu całego ruchu, ale chcę złożyć osobiste świadectwo.

Po pierwsze — nasz ruch nie skończył się naprawdę — jego uczestnicy po prostu przenieśli się do innych organizacji i ugrupowań prowadzących poważniejszą i skuteczniejszą pracę na rzecz rozwoju. Ta młodzieżowa grupa obudziła w nas świadomość naszych obowiązków, przytłumioną dotąd przez drobnomieszczańską mentalność. Teraz ci z nas, którzy studiują medycynę, robią to po to, aby swoje umiejętności oddać do dyspozycji ubogim, ci, którzy angażują się w życie społeczno-polityczne, kierują się troską o los cierpiących. Ja sam chciałem kiedyś zostać dyplomatą. Teraz studiuję socjologię, aby uczestniczyć w naukowym planowaniu rozwoju. Oprócz tego jest jeszcze jeden ważny czynnik. Nawiązaliśmy więzy przyjaźni z naszymi rodzinami. Włączając się w walkę o poprawę bytu mas nie myślimy już o nich w sposób abstrakcyjny. Chodzi tu przecież o ludzi, z którymi choć w małej cząstce ale jednak nawiązaliśmy osobiste stosunki.

Praca społeczna — w sensie osobistego niesienia bezpośredniej pomocy — może nas nauczyć przede wszystkim tego właśnie. Wszyscy ci, którzy pracują na płaszczyźnie raczej intelektualnej, powinni także jakoś nawiązać osobisty kontakt z tymi, komu mają pomagać.

Jeżeli ja sam zostanę kiedyś mimo wszystko burżujem — będzie to zdrada nie tylko wspólnej sprawy lecz i zdrada w stosunku do przyjaciół z *faveli*. Słowo *Mutirao* nie było więc pustym dźwiękiem: jeśli myśmy trochę pomogli *favelados* w podniesieniu poziomu ich życia, oni nauczyli nas odkrywać jego sens.

Pedro

NORD-EST

Północno-wschodnie dzielnice Brazylii, obejmujące 9 stanów, to obszar trzy razy większy niż Francja. Mieszka tam około 30 milionów ludzi. Kolonizacja portugalska rozpoczęła się właśnie w tych stronach. Na XVIII-ty i XIX-ty wiek przypada szczytowy okres rozwoju i cywilizacji Nord-Estu. W tym okresie powstaje tam intere-

sująca architektura barokowa i ustala się struktura społeczna typu zdecydowanie feudalnego. Idee wywodzące się z tamtych czasów po dziś dzień dominują w świadomości właścicieli wielkich plantacji trzciny cukrowej i kakao w Bahia. Mniej więcej począwszy od XX-tego wieku okolice centralne i południowe Brazylii rozwijały się pod wpływem imigracji z Europy, a obecnie przeżywają ogromną rewolucję przemysłową, natomiast Nord-Est traci znaczenie i w związku z tym stoi wobec szczególnie ostrego kryzysu gospodarczego, politycznego, psychologicznego i religijnego.

Spójrzmy w oczy faktom. Struktura społeczna jest taka, że 80 do 90% ludności (czyli co najmniej 25 milionów) pozbawione jest podstawowego warsztatu pracy — własnego kawałka ziemi — we wszystkim zależąc od wielkich właścicieli, albo żyjąc w rozpaczliwych dzielnicach nędzy otaczających wszystkie większe miasta tej części kraju — Salvador de Bahia, Recife, Fortaleza, Sao Luis de Maranhâo, Belem i inne. W miastach tych wydziedziczeni stanowią 60 do 80% mieszkańców. Rolnictwo ma charakter archaiczny, podstawowym narzędziem pracy jest motyka. Przemysł prawie nie istnieje. W związku z tym, i w wyniku bardzo wysokiej stopy urodzeń, miliony dotknięte są bezrobociem i emigrują na południe, do przemysłowych regionów Rio de Janeiro i Sao Paulo. Do dziś istnieją spółki, które sprzedają bezrobotnych południowym właścicielom ziemskim. Ale nawet wielkie ośrodki przemysłowe, takie jak Sao Paulo z 5 milionami mieszkańców nie są w stanie wchłonąć napływającej masy niewykwalifikowanych poszukiwaczy pracy. Konsekwencją jest ogólna nędza, głód, choroby (nikt z bezrobotnych i mało kto z robotników dysponuje środkami na leczenie) śmiertelność niemowląt (sięgająca 50% dzieci poniżej roku, a w niektórych miejscowościach 80%), nieludzkie warunki życia, analfabetyzm, ciemnota i przesądy.

Od wieków skazana na życie w takim położeniu większość ludności straciła nadzieję, nie walczy już, żyjąc w niemal zwierzęcej apatii i otępieniu. Dopiero od kilku lat zaczyna ona zdobywać świadomość swojej nędzy i niesprawiedliwości, jaka ją dotyka. Przyczyny tej sytuacji są liczne i możemy wymienić tylko najważniejsze.

1. Kolonialna i feudalna struktura jest dziedzictwem pokoleń. Przemiana mentalności jest zadaniem równie trudnym jak przedsięwzięcie podjęte w USA przez Dra Kinga. Niemniej bogactwa wielkich posiadaczy ziemskich stopniowo przechodzą w ręce kupców, a zwłaszcza pośredników wykorzystujących obie strony. Ziemianie czują, że naszedł koniec epoki, koniec pewnego okresu historycznego. Produkcja trzciny cukrowej przechodzi głęboki kryzys: czy go przetrwa? Tylko nieliczni przedstawiciele ziemiaństwa mają jakąś wizję przyszłości. Mało kto z nich ma jakieś poczucie

odpowiedzialności osobistej czy grupowej i dość jasną świadomość, że nowe rozwiązania i głębokie przemiany są sprawą najbliższej przyszłości. Wielu zamierza po prostu bronić swoich interesów do upadłego, i na tym koniec.

Staraliśmy się nawiązać jakiś kontakt ze środowiskiem plantatorów i przemysłowców. *Usineiros* — właściciele plantacji trzciny i rafinerii — tworzą zamkniętą grupę. Poza samą techniką procesu rafinacji nie wiele metod uległo tu zmianie od wieków. To samo dotyczy mentalności właścicieli. Ci, którzy sami kierują swoją plantacją, niczym się nie interesują poza cukrem.

2. W roku 1959 rząd federalny stworzył SUDENE (Superintendência pelo Desenvolvimento do Nord-Este), organizm, który miał planować i koordynować rozwój gospodarczy Stanów Północno-Wschodnich. Jego celem było, przy pomocy wybitnych ekspertów, stworzyć podwaliny infrastruktury na tych terenach, rozwiązać problemy rolnictwa i przemysłu. W wielu miejscach zaplanowano liczne pożyteczne i doskonałe inicjatywy, ale mało co z tego doczekało się realizacji. Dzieło SUDENE ma kapitalne znaczenie dla tych okolic. Słabą jego stroną jest biurokratyczny i abstrakcyjny charakter, słaby kontakt z ludnością, nieznajomość jej potrzeb i sposobu myślenia, brak kapitałów i tym samym uzależnienie od krajów bogatych, głównie USA i Francji, które finansują projekty, a więc również podsuwają idee i metody pracy.

3. Trzeci czynnik, to nieznajomość sytuacji, beztroska, brak współpracy a nawet egoizm uprzemysłowionych części kraju. Na ogół Południe nie tylko nie przyczynia się do uprzemysłowienia Nord-Estu (co byłoby jedynym sposobem dostarczenia pracy dla ludności) lecz, co gorsza, kontynuuje wyzysk kupując surowce (metale, ropę naftową i drogie kamienie) i produkty (bawełnę i kakao) po zupełnie śmiesznych cenach. Natomiast wyroby przemysłowe — które Nord-Est sam mógłby produkować — sprzedaje się drogo. Wewnętrzny brak poczucia odpowiedzialności, konieczność planowania i kooperacji bardzo się daje we znaki. Jeśli nie nastąpią zasadnicze zmiany, rozłam między dwoma częściami kraju może się tylko pogłębiać.

4. Wielka część odpowiedzialności spada na kraje bogate, Amerykę Północną i Europę. Nie tylko wyzyskują one kraje na drodze rozwoju kupując ich surowce po zbyt niskich cenach, lecz udzielana przez nie pomoc finansowa jest w ostatecznym rozliczeniu niższa niż zyski z prywatnych inwestycji zachodnich w tych krajach (że tak było istotnie i to przez długie lata, dowodzi raport Komisji do spraw Ameryki Łacińskiej ONZ z roku 1961).

5. Do tego wszystkiego dochodzą jeszcze inne elementy: powszechna niemal korupcja, eksplozja demograficzna i psychologiczny dra-

mat prymitywnej ludności wiejskiej stykającej się po raz pierwszy z nowoczesną cywilizacją.

Sytuacja religijna. 30 milionów mieszkańców Nord-Estu wierzy w Boga, ma głęboki zmysł religijny i odczuwa żywą potrzebę religijnej ekspresji. Zostali ochrzczeni, ale w praktyce niemal wcale nie zetknęli się z Ewangelią, wiara chrześcijańska nie przenika ich życia. Kościół katolicki, uwięziony w sztywnych przestarzałych formach i obyczajach, nie ma ani materialnych możliwości ani siły duchowej, by naprawdę przygarnąć te niezmierzone obszary. W rezultacie pogańskie kulty afrykańskie (przywiezione przez czarnych niewolników) i spirytyzm wypełniają próżnię spowodowaną przez brak ewangelizacji. Kościoły protestanckie w coraz większym stopniu biorą udział w ogromnych zadaniach chrystianizacji. Postęp w zakresie ekumenizmu — wyraźniejszy w Brazylii niż w jakimkolwiek innym kraju Ameryki Łacińskiej — jest bardzo pocieszającym zjawiskiem. W ostatnich latach Kościoły coraz wyraźniej zdają sobie sprawę ze swej odpowiedzialności społecznej i religijnej.

Siły pracujące na rzecz przemian. Od kilku lat, a zwłaszcza od 1959 roku świadomość konieczności przemian coraz bardziej się nasila. Przyczyniła się do niej inicjatywa SUDENE, ale może w większym stopniu różne grupy młodzieżowe i inteligenckie, aktywnie włączające się w walkę o sprawiedliwość i godność ludzką *camponeses* — żyjącej w nędzy ludności wiejskiej. W niektórych regionach Nord-Estu Kościoły także biorą w niej udział, poprzez zespoły należące do Akcji Katolickiej młodzieży uniwersyteckiej, szkolnej, robotniczej i rolniczej, a także poprzez bardzo ważny ruch MEB (podejmujący kwestię wykształcenia podstawowego i alfabetyzacji mas), związki zawodowe (*sindicatos rurais*) i Federację Młodzieży Protestanckiej. Często organizacje te ściśle współpracują z ruchami politycznymi czy niezależnymi, zmierzającymi ku głębokiej przebudowie istniejącej struktury społecznej. Trzeba wśród nich wymienić MCP (Movimento da Cultura Popular) działający w dzielnicach nędzy i pracujący nad ich awansem, Açao Popular, organizację typu frontu ludowego, oraz Liga dos Camponeses, radykalnie lewicowy związek robotników rolnych.

Wymienione wyżej organizacje, rozciągające się na cały Nord-Est, swego czasu odniosły swój największy sukces w stanie Pernambuco (którego stolicą jest Recife), gdzie lewicowy socjalista Miguel Arraes został wybrany gubernatorem. Wydarzenia polityczne 1 kwietnia 1964 — zwane „Rewolucją” — oddały władzę w ręce grupy wojskowych. Nowy rząd niemal natychmiast zawiesił działalność wszystkich tych organizacji, z wyjątkiem MEB, Akcji Katolickiej i Młodzieży Protestanckiej. Liczni przywódcy zostali przy-

najmniej na pewien czas uwięzieni, inni pozbawieni praw i szans politycznych, opuścili Nord-Est lub przenieśli się poza granice kraju. Prześladowania dotknęły nie tylko samych czynnych i zdeklarowanych „wywrotowców". Liczni właściciele ziemscy wzięli odwet nie tylko na przywódcach związkowych lecz i na zatrudnionych robotnikach. Groźby i represje posypały się na tych, co odważali się nadal brać udział w kursach czytania i pisania prowadzonych przez MEB. Wszystko to jest źródłem głębokiej frustracji.

Szczególnie zła sytuacja panuje w Recife. Miasto to leży w okręgu wielkich latyfundiów. Przeszło 60% ludności żyje w *favelach* — dzielnicach nędzy złożonych z rozpaczliwych lepianek. Ale reszta miasta to piękne wille położone we wspaniałych ogrodach. Klasa średnia praktycznie prawie tu nie istnieje. W tych warunkach nie trudno zrozumieć, że ludność dzieli się na dwa wrogie obozy, że nie ma cienia wzajemnego zaufania. Cały system społeczny opiera się na przymusie i gwałcie.

Podczas wielu przywatnych spotkań z młodzieżą katolicką i protestancką skupioną w organizacjach legalnych i tą, która wybrała podziemie, wszyscy wciąż powracali do tej samej alternatywy: albo *acomodoçâo*, rezygnacja, przystosowanie, albo przygotowywanie zbrojnego przewrotu. Bardzo nieliczni szukają innego wyjścia, widząc je w postaci ruchu biernego oporu przygotowującego masy i kadrę do przyszłego objęcia władzy.

Na terenie Pernambuco, ale i w całym Nord-Eście radykalizacja wszelkiego rodzaju ugrupowań, zwłaszcza młodzieży, jest już daleko posunięta. Chrześcijanie i niechrześcijanie pracują razem, sprawa kierownictwa przedstawia się różnie, zależnie od sytuacji lokalnej. W obecnych warunkach — konspiracja lub *quasi* konspiracja — okazuje się jednak na ogół, że przedstawiciele ruchów o charakterze wyraźnie politycznym są ideologicznie lepiej przygotowani i dysponują bardziej skutecznymi metodami pracy niż młodzi chrześcijanie.

Anne-Lise

Fragmenty sprawozdania z podróży studyjnej.

NATAL

Piaszczyste plaże, palmy kokosowe, plantacje trzciny cukrowej, wąski pas urodzajnego wybrzeża, a potem, w niewielkiej odległości zaledwie stu czy nawet pięćdziesięciu kilometrów rozpoczyna się *sertao*, ogromna przestrzeń przerażająca swą pustką. Jałowa ziemia usiana głazami, porośnięta z rzadka skarłowaciałymi krzewami,

wśród nich tu i tam ukazują się połacie piasku. Nad tym płonące żarem niebo. Ziemia spękana od suszy, która niekiedy trwa przez kilka lat z rzędu, ustępując gwałtownym ulewom niosącym groźbę niszczycielskich powodzi.

Sertao rozciąga się na wielkiej połaci, wchodzi w obręb kilku stanów brazylijskich. Jeden z nich, Rio Grande do Norte dzieli się na trzy diecezje: Mossoro, Caico i Natal.

Od dawien dawna ludność walczy tu z niezwykle trudnymi warunkami geograficznymi i społecznymi. W wielkiej mierze walka ta okazywała się dotąd daremną. Z 70 milionów Brazylijczyków, 25 milionów zamieszkuje Nord-Est: jedni żyją z hodowli prowadzonej na terenach *sertao,* inni uciekają z tych niewdzięcznych regionów, szukając pracy na wybrzeżach i na południu kraju. Tam tworzą proletariat miejski zaludniający dzielnice nędzy. Mimo nędzy i wysokiej śmiertelności niemowląt przyrost ludności jest ogromny, częściowo dzięki postępom medycyny. Lecz możliwości i środki zdobycia wykształcenia nie idą w parze z tym demograficznym przypływem: siedem osób na dziesięć to analfabeci, tylko jedno dziecko brazylijskie na troje ma szansę zasiąść kiedykolwiek na ławie szkolnej [1].

Dzienny zarobek robotnika na plantacjach wybrzeża jest śmiesznie niski, w żadnym wypadku nie wystarcza na utrzymanie rodziny, a co gorsza, często w ogóle nie jest wypłacany. Robotnik otrzymuje tylko bony, które musi wymienić w kantynie plantacji. To samo dotyczy dzierżawców: ci muszą opłacać komorne za miejsce w baraku, za prawo uprawiania kawałka ziemi i otrzymaną na początku żywność. W większości wypadków także dzierżawcy muszą nabywać to co im potrzeba w kantynie i sprzedawać swoje produkty właścicielowi, który oczywiście narzuca swoje ceny. Jest to więc ustrój feudalny — ziemia należy do małej grupy uprzywilejowanych rodzin, mających wielkie wpływy polityczne i przeciwstawiających się reformie rolnej. Aż po lata ostatnie reszta ludności znosiła te nieludzkie warunki nie widząc żadnych innych perspektyw. Ale teraz przebito drogi przez *sertao,* dochodzą gazety, radio przynosi wiadomości z całego świata, mówi także o wyzwoleniu wielu innych ludów. Ludność zaczyna pragnąć radykalnych zmian i przygotowuje się do nich. W roku 1948 w toku konfliktu między robotnikami rolnymi i właścicielami powstały samorzutnie Ligi Chłopskie (Liga dos Camponeses). Młody adwokat Francisco Juliao bro-

[1] Ze stu dzieci, które rozpoczynają naukę szkolną w Ameryce Łacińskiej, tylko 30 kończy pełny cykl sześcioklasowy, z tych 30 tylko 11 przejdzie przez szkołę średnią, tylko 7 rozpocznie studia uniwersyteckie, a troje lub czworo je ukończy. Przyczyną jest zła sytuacja ekonomiczna rodzin. Por. M. Niedergang *Les 20 Ameriques latines,* Plon 1962.

niąc ich spraw został ich przywódcą. Ligi te upominają się o prawa robotników, domagają się podziału ziemi i zakładania gospodarstw spółdzielczych. Z drugiej strony państwo podjęło także inicjatywę w postaci planu SUDENE, zmierzającego do rozbudowy infrastruktury na terenie Nord-Estu i dwóch graniczących z nim stanów.

Zdając sobie sprawę z problemów, jakie stają przed ludnością jego diecezji, jeden z biskupów tej części kraju, Dom Eugénio de Araùjo Sales, doszedł do wniosku, że rozwojowi ekonomicznemu musi towarzyszyć równoległy rozwój ludzki, duchowy i kulturalny. W 1950 roku podjął on inicjatywę stworzenia szerokiego ruchu „całościowego duszpasterstwa" mającego na celu dowartościowanie człowieka. W roku 1954 został on biskupem-koadjutorem Natalu, co pozwoliło mu rozszerzyć działalność na sufraganie Mossoro i Caico.

Pierwszym gestem nowego biskupa było wstrzymanie prac przy budowie katedry — a to z tej racji, że jego zdaniem pilniejszym obowiązkiem jest „budowa katedry dusz": środki zgromadzone na budowę kościoła przeznaczono na poprawę warunków mieszkaniowych najuboższej ludności. Ten właśnie duch ożywia „Movimento de Natal": jak najmniej inwestować w budynki kościelne, jak najwięcej w to wszystko, co bezpośrednio służy wychowaniu, duchowej i kulturalnej formacji wiernych. W przeciwieństwie do wielu typowych organizacji społecznych duch dominuje tu nad materią.

Zainicjowany w Natalu ruch duszpasterski szybko rozszerzał się na cały Nord-Est, a w roku 1962 Konferencja Episkopatu zgromadzona w Rio de Janeiro udzieliła pełnej aprobaty apostolskim planom wytyczonym przez biskupów Nord-Estu.

„Movimento de Natal" jest zarazem ruchem społecznym i przedsięwzięciem służącym ewangelizacji.

Jako ruch wykształcenia podstawowego ma on na celu budzenie w jednostkach i w masach krytycznej świadomości ich obecnej sytuacji, krytycznej oceny rzeczywistości, otwieranie perspektywy awansu, postępu wiodącego ku przebudowie struktur i postaw. Każdy ma odkryć swoją własną wartość, a lud ma wziąć na siebie odpowiedzialność za własne losy [2]. Wykształcenie podstawowe zmierza jednocześnie ku emancypacji społecznej i ku ewangelizacji.

Terytorium diecezji jest ogromnie rozległe, brak dróg i połączeń kolejowych, istnieje też wielka rozbieżność między ilością wiernych (700 tysięcy) — a liczbą kleru (45). W tej sytuacji Biskup Sales posługuje się radiem. Stacje nadawcze pozwalają mu nawiązać kontakt z wiernymi nawet z wiosek położonych w głębi *sertao*, odległych o 20 czy 30 km od kościoła parafialnego. W niedzielę, kiedy

---

[2] Ścisłe związki łączą Movimento de Natal z MEB, o którym patrz w artykule *Nie tylko czytać i pisać* zamieszczonym w tymże numerze „Znaku".

Msgr Sales odprawia mszę św. w swej zbyt ciasnej starej katedrze, może on śmiało powiedzieć: czuję swą diecezję wokół siebie... Ankieta przeprowadzona w 1964 roku wykazała, że co niedzielę około 40 tysięcy wiernych słucha jej przez radio.

Wspólnota diecezjalna wyraża się także w faktach ludzkich, społecznych. Rozwija się działalność na trzech płaszczyznach:

— akcja zdrowotna: tworzenie izb porodowych, punktów sanitarnych i przychodni, rozdział leków, kurs pielęgnacji niemowląt, pogotowie ratunkowe, ubezpieczalnia, kasa chorych;

— akcja oświatowa: nauczanie na poziomie podstawowym i średnim, kursy dla dorosłych, kluby wiejskie, biblioteka, agencja prasowa, stacja radiowa służąca potrzebom oświaty dorosłych;

— akcja gospodarczo-społeczna: spółdzielnia spożywców i spółdzielnie produkcyjne, budowa mieszkań, służba weterynaryjna, wspólne przedsięwzięcia mające na celu meliorację, podnoszenie kultury rolnej i hodowli, popieranie rozwoju rzemiosła, związki zawodowe robotników rolnych, formowanie kadr, pomoc emigrantom.

Celem realizacji tych planów o ogromnym zasięgu, stworzono już ośrodek kształcący instruktorów i instruktorki poprzez tygodnie studiów poświęcone pracy w niewielkich grupach pod kierunkiem specjalistów. Regionalne spotkania instruktorów i instruktorek podtrzymują ich więź z centralnym ośrodkiem i między sobą, umożliwiają wymianę doświadczeń itd. Instruktorki prowadzą kluby wiejskie i zebrania katechetyczne. Stanowią też łącznik między radiową stacją nadawczą a „uczniami" w wieku od lat 8 do 80. W roku 1964 było w samej tylko diecezji Natal 1027 szkół radiowych.

W samym centrum ruchu znajduje się grupa składająca się z 250 osób częściowo ochotniczego a częściowo płatnego personelu. Jest to cenny i uderzający przykład ścisłej i ożywionej współpracy między duchowieństwem świeckim i zakonnym, laikatem i żeńskimi zgromadzeniami zakonnymi. Około stu osób pracuje w 9 placówkach diecezjalnych położonych w robotniczych dzielnicach miasta. 29 osób prowadzi stację nadawczą, zespół prasowy liczy 31 pracowników, zespół do spraw pomocy dla rolników — 73 osoby. Ten ostatni składa się z ruchomych ekip, które podróżują po diecezji, służąc pomocą techniczną i fachowymi poradami.

Ruch duszpasterski z Natalu wyraźnie przyczynił się do zacieśnienia osobistych stosunków między księżmi diecezji, zakonnymi i świeckimi, a ich biskupem i nawzajem między sobą. Tworzą oni teraz krąg niemal rodzinny, w którym każdy może liczyć na braterską pomoc i zainteresowanie innych. Na terenie *sertao* kapłani skupiają się w zespoły trzy lub czteroosobowe, wspólnie organizując duszpasterstwo i pracę społeczną. Co miesiąc biskup zaprasza wszystkich (razem 62 osoby) na dzień skupienia, studium i odpo-

czynku w Ponta Negra na wybrzeżu. Udział jest dobrowolny, ale wszyscy chętnie wędrują na to spotkanie nawet z odległych części diecezji.

Innym dowodem zespołowości jest parafia Sao Paulo do Potengi, licząca 30 tysięcy wiernych, z czego około 2 tysięcy w samym mieście. Istnieje w niej ponad 140 szkół radiowych, a poza czynnościami ściśle kapłańskimi, takimi jak udzielanie sakramentów, wszystkie prace wykonuje zespół świecki. Parafia ta stanowi jednocześnie centrum szkoleniowe i eksperymentalne służące innym swymi doświadczeniami.

Vera Jacoud, Julieta Calasanz

(Według „Perspectives de Catholicité" czasopisma organizacji katolickiej Auxiliaires Féminines Internationales, Bruksela 1 (1964).

NIE TYLKO CZYTAĆ I PISAĆ

Początki brazylijskiego Ruchu Wykształcenia Podstawowego (Movimento de Educaçao de Base—MEB) sięgają roku 1958, kiedy niektórzy biskupi Brazylii północno-wschodniej na szerszą skalę podjęli próby nauczania przez radio nie ograniczającego się do pogadanek religijnych. W roku 1961 ogólnobrazylijska Konferencja Episkopatu zatwierdziła statut Narodowej Organizacji, która odtąd miała szerzyć i rozbudowywać tę inicjatywę. Rząd Federalny zaaprobował plany i zgodził się finansować ich realizację. Praca rozwijała się harmonijnie do chwili tzw. „Rewolucji" (prawicowy przewrót wojskowy, 1 kwietnia 1964), od kiedy natrafia na rosnące trudności. Obecna sytuacja jest niejasna, w zasadzie prace są kontynuowane, ale bardzo wielu aktywistów dawnego MEB rząd odsunął od tej pracy, ilość czynnych placówek zmalała, oficjalny program uległ zmianom, które pozbawiają go jego dotychczasowej wymowy i społecznego znaczenia. Ruch Wykształcenia Podstawowego wychodził z założenia, że prawdziwy postęp dokonuje się tylko wtedy, gdy człowiek sam odpowiedzialnie bierze swój los we własne ręce. Chodzi więc o współpracę w formowaniu człowieka, przez danie mu szansy zdobycia podstawowych wiadomości i umiejętności. Dzięki nim będzie on mógł stać się sprawcą swego rozwoju i emancypacji społecznej. Co robimy w praktyce? W program prac wchodzi nauka czytania i pisania, arytmetyka, elementarne pojęcia hi-

gieny. Ale to tylko środki — nawet, być może, środki drugorzędne — celem jest przebudzenie człowieka. Jeszcze do tej filozofii MEB wrócimy, po przedstawieniu zasięgu i organizacji prowadzonej działalności — tak jak się ona przedstawiała w roku 1965, a więc jeszcze przed głębszą interwencją rządową.

MEB działa w całej Brazylii z wyjątkiem najbardziej rozwiniętego stosunkowo zamożnego Południa. Praca oświatowa nastawiona jest na ludność dorosłą i młodzież tych rejonów, gdzie brak środków komunikacji, skrajna nędza i brak ludzi zdolnych podjąć inicjatywę społeczną powodują, że ogólny poziom kulturalny i ekonomiczny jest niewiarygodnie niski — i w praktyce przekreśla możliwości rozwojowe osoby ludzkiej, przekreśla jej godność i elementarne prawa. Podstawową jednostką MEB jest „system wykształcenia podstawowego" działający na określonym, niezbyt wielkim terenie. Każdy system posiada własną lokalną ekipę, która układa, wykonuje i koordynuje lokalny program, a także wybiera i kształci ochotników z różnych osad i wsi. Mają oni pełnić funkcję miejscowych organizatorów i przywódców uczących się grup. Wybiera się ich biorąc pod uwagę zdolności, autorytet wśród sąsiadów oraz umiejętność czytania i pisania. Muszą oni być prawdziwymi przedstawicielami swego środowiska. Ośrodkiem lokalnej szkoły MEB jest aparat radiowy powierzony takiemu ochotniczemu przywódcy. Powtarzając i uzupełniając radiowe instrukcje nauczyciela przywódca odgrywa aktywną rolę w samej szkole a zarazem reprezentuje ją wobec całego „systemu". W większości wypadków szkoły należące do jednego systemu skupione są wokół jednego nadajnika radiowego. W roku 1964 MEB korzystał z 26 stacji nadawczych (które nie są jego własnością) mobilizował około 5 tysięcy ochotniczych przywódców i kształcił 62 tysiące uczniów (dorosłych i młodzieży). Personel wynosił 450 osób. Roczny koszt kształcenia jednego ucznia wynosił w 1964 roku 3,5 dolara. W każdym stanie systemy lokalne koordynowane są przez ekipę stanową. Sekretariat ogólny organizuje całość prac na szczeblu narodowym. Najwyższe kierownictwo sprawuje Rada Narodowa MEB, w której skład wchodzą biskupi (stanowiący większość) i świeccy. Całą działalność wykonawczą prowadzą świeccy.

*

Wykształcenie podstawowe może być rozumiane wąsko: jako minimum tego, co człowiek musi wiedzieć i umieć, by żyć dziś jako tako po ludzku. Ale określenie „podstawowy" może też wyrażać co innego — podstawowym jest to co istotne, co sięga głębi, na czym się wszystko opiera. Tak jak je pojmujemy, wykształcenie podsta-

wowe ma dostarczyć człowiekowi: 1° elementów, które pozwolą mu zdać sobie sprawę z tego kim jest (świadomość siebie) i kim są inni (porozumienie między osobami) — a wreszcie, jaki jest świat, rzeczywistość z którą się styka; 2° elementów, dzięki którym człowiek będzie mógł wyrażać i rozszerzać swoją osobowość uczestnicząc w kształtowaniu świata, tworząc kulturę; 3° elementów uzdolniających człowieka do pracy na tyle wydajnej by zapewniła zaspokojenie co najmniej najważniejszych potrzeb; 4° elementów pobudzających do wspólnego z innymi działania mającego na celu przemianę struktur społecznych, wyeliminowanie przyczyn, które sprawiają, że walka o byt dominuje nad współdziałaniem dla społecznego dobra. Syntezą tych idei i zamierzeń jest dla nas słowo *conscientizaçâo*. Oznacza ono budzenie świadomości, świadomości czynnej roli człowieka w historycznych procesach rozwoju świata.

Umysł ludzki nie składa się z oddzielnych szufladek, a prawdziwe kształcenie się jest zawsze kontaktem z całym człowiekiem. Alfabet stanowi podstawowe narzędzie tworzenia i przekazywania kultury. Chcąc mu to narzędzie naprawdę oddać w ręce musimy zwracać się z tą propozycją do całego człowieka. Istotną sprawą jest tu autentyczna i przekonywująca, mobilizująca, żywa motywacja. Bez niej cały proces uczenia się jest dla dorosłego i ciężko pracującego człowieka zbyt uciążliwy, a ponadto brak najważniejszego czynnika zapewniającego wykorzystywanie nabytej umiejętności dla dalszego postępu. Ucząc czytać i pisać MEB wychodzi od słów, sytuacji i faktów wziętych z życia, zakorzenionych w środowisku uczniów. W ten sposób jednocześnie uczy człowieka refleksji nad rzeczywistością, w której się znajduje: słucha on radiowych „dyskusji" na jej temat i sam zaczyna dyskutować. Czyta o niej, widzi czym może być pisane słowo, przekonuje się o jego sile... Wreszcie nabiera postawy krytycznej, uczy się analizować fakty i wpływać na nie. Wszystko to stopniowo wyzwala z fatalizmu, do którego prowadziło niewolnictwo. Zasadniczo efektem każdej jednostki metodycznej ma być jakieś wspólne przedsięwzięcie uczestników szkoły. Choćby drobne — ale i rzeczy drobne w tych warunkach są trudne. Drobna nawet modyfikacja obyczaju zakorzenionego od pokoleń nie jest sprawą łatwą, zwłaszcza jeśli ma się dokonać w sposób dobrowolny i przemyślany, jako akt decyzji. Często chodzi po prostu o przezwyciężenie bezwolnej rezygnacji w obliczu trudności: o zwalczanie szkodników, naprawę drogi czy studni... Każda akcja może być niemal heroiczna, gdy zdobywają się na nią ludzie nieustannie znużeni na skutek chorób i niedożywienia.

*

Z „elementarza" MEB; jedna z pierwszych lekcji.

...Jan pracuje. Jan pracuje od rana do nocy.
Jan jest głodny. Dzieci Jana są głodne.
Paweł pracuje. Dzieci Pawła są głodne.
I Jakub pracuje. Dzieci Jakuba są głodne.
Co możemy zrobić, żeby poprawić swój los?

*

Stopniowo szkoła MEB stara się pobudzić uczniów — nazywa się ich studentami — do coraz bardziej czynnego udziału w życiu lokalnej wspólnoty, także istniejących w niej organizacji, zwłaszcza związków zawodowych. Umiejętność czytania i pisania daje prawa wyborcze. (W Brazylii analfabeci nie mogą głosować.) MEB zachęca do korzystania z tego prawa. Stara się też rozwijać krytycyzm i potrzebę zaangażowania. Dużą wagę przywiązuje się też do rozwijania istniejących form sztuki ludowej i szukania nowych sposobów wyrazu. Chcemy aby wykształcenie podstawowe było czynnikiem kulturalnej ciągłości. Nie ma ono odrywać człowieka od jego korzeni, lecz sprzyjać doskonaleniu dziedzictwa. Chodzi też nie tylko o poczucie odpowiedzialności indywidualnej i osobisty awans społeczny — lecz o postęp ludu, narodu jako całości.

Brazylia jest krajem niedorozwiniętym gospodarczo. Wykształcenie podstawowe w rozumieniu MEB ma możliwość i zagwarantować pełny, krytyczny i czynny udział szarego człowieka w procesie rozwoju — aby znów nie był on miażdżony przez nieludzki mechanizm, w gruncie rzeczy podobny do archaicznych struktur feudalnych, które więziły go dawniej albo w których jeszcze tkwi, zdezorientowany i bierny. Wykształcenie ma dać wszystkim możliwość udziału w wielkiej pracy nad adaptacją tradycyjnych wartości do do nowych postaw, nowych sytuacji, stosunków międzyludzkich i wzorów postępowania. Wszyscy muszą dojrzeć, gdzie leżą wąskie gardła istniejącej struktury społecznej, zrozumieć jak działają elementarne mechanizmy polityczne, odkryć, że istnieją inne sprawiedliwsze rozwiązania i zacząć wprowadzać je w życie. Przemiany kulturalne muszą iść krok w krok z postępem technicznym i ekonomicznym. Tylko to może zapewnić miejsce w społeczeństwie przyszłości dla tych, którzy dziś są zepchnięci na margines historycznych procesów i pozbawieni szansy twórczego działania.

Podejmując pracę nad rozwojem i poprawą bytu wspólnot wiejskich wielu ekspertów o wysokich kwalifikacjach doznaje zawodu: reakcja ludności, której chcieli służyć, bywa negatywna, ludzie okazują nieufność i niechęć wobec proponowanych czy wprowadzanych ulepszeń technicznych, metod uprawy ziemi, i w ogóle

wszelkich zmian. Wielu ekspertów nie zdaje sobie sprawy, że bierny opór ludności wiejskiej może być całkiem uprawniony: ludzie dorośli mają w zasadzie prawo przyjmować lub odrzucać proponowane im wartości. W większości wypadków chłopi po prostu nie chcą wyrzec się swych własnych obyczajów i kultury w zamian za wartości, których sensu nie pojmują. Eksperci powinni liczyć się z faktem, że technika nie jest tylko techniką. Jest ona częścią kultury i nie może być wchłonięta i zasymilowana w postaci czystej, odizolowanej od kulturalnego kontekstu. Technika jest synonimem cywilizacji zachodniej, a ta cywilizacja — w tej postaci przynajmniej, w jakiej się ją u nas propaguje — jest oparta na skrajnym indywidualizmie, zahypnotyzowana materialnym sukcesem, przeniknięta duchem brutalnej konkurencji. W ogóle dehumanizacja musi następować wszędzie, gdzie jednostka ludzka liczy się tylko jako element kalkulacji produkcyjnej.

Całe narody mogą być zepchnięte na margines historii. Ten los może spotkać wiele krajów Trzeciego Świata, ponieważ nie są w stanie wytrzymać konkurencji, nie rozumieją gry, w jaką zostały wciągnięte. Schodzą więc do roli biernych naśladowców albo podejmują bezsilny bunt. Duża część Ameryki Łacińskiej znajduje się w tej sytuacji.

Pierwszym krokiem MEB była poważna refleksja nad tymi wszystkimi problemami. Czerpiąc natchnienie z Pisma Świętego i nauki Chrystusa rozważaliśmy społeczne, kulturalne i ekonomiczne aspekty rzeczywistości brazylijskiej. Zdecydowaliśmy się na współpracę ze wszystkimi, którzy chcą przebudowy struktur społecznych, takiej ich przemiany, w wyniku której współpraca mogłaby zastąpić konkurencję. Wymaga to przeciwstawienia się całemu mechanizmowi władzy w naszym kraju, a także przezwyciężenia bierności i poczucia bezsiły.

Praca nad społeczym i ekonomiczym rozwojem — a także udział w niej ludzi dobrej woli z innych krajów — musi prowadzić do realistycznej wizji rzeczywistości: trzeba widzieć co w istocie powstrzymuje rozwój, także w skali światowej. Trzeba zdać sobie sprawę, że także, a nawet przede wszystkim, społeczeństwa rozwinięte i bogate muszą się zmienić, muszą dokonać wewnętrznej przebudowy o bardzo zasadniczym charakterze.

Chciałoby się powiedzieć naszym zagranicznym przyjaciołom: *przyjeżdżajcie do nas: aby zobaczyć problem rozwoju — który jest problemem sprawiedliwości i centralnym problemem świata w ogóle — w całej jego ostrości. Ale wasze właściwe zadanie to praca nad tym, aby wasz własny naród stał się pełnowartościowym uczestnikiem wspólnoty narodów, zawsze uczciwie stającym po stronie sprawiedliwości, aby mógł nim być w jak największym stopniu.*

Jeśli nie prowadzą do takich wniosków — wszelkie drobne inicjatywy, jak rozdział żywności czy pomoc w ekonomiczym rozwoju tej czy innej wioski mogą w gruncie rzeczy być nawet szkodliwe, usypiając sumienia i szerząc konformizm.

My, ludzie MEB, jesteśmy chrześcijanami. Większość z nas to katolicy. Nasze chrześcijańskie korzenie duchowe powodują, że hasło „kultura jest miłością" jest dla nas oczywiste. Przekazywanie kultury jest aktem miłości, w której jedna istota ludzka spotyka się z drugą. Dzięki takim spotkaniom człowiek wciąż od nowa uczestniczy w stwórczym akcie Boga, dzięki nim sam jest obrazem Boga. Podstawowym zadaniem każdego chrześcijanina jest pomóc braciom w rozwijaniu w sobie tego obrazu — a więc w stawaniu się podmiotem historii.

Roberto
były sekretarz stanowy MEB

REFLEKSJE DUSZPASTERZA

Nie popełniliśmy zapewne wielkiego błędu stwierdzając, że naszym zbiorowym grzechem — kwintensencją grzechów, które popełniamy jako naród — jest k o l o n i a l i z m w e w n ę t r z n y. Określenie to jest oczywiście wyraźnie wieloznaczne; jeśli nie wytłumaczymy jasno o co chodzi, może ono budzić wiele zastrzeżeń i wielu może razić.

Gdy mowa o kolonializmie wewnętrznym, niektórzy myślą o sytuacji regionów rozwiniętych gospodarczo w stosunku do innych części tego samego kraju, dotkniętych zacofaniem: na przykład o przemyśle brazylijskim skoncentrowanym w południowym centrum kraju, podczas gdy Północny-Wschód i Północ są zaniedbane — a przecież przemysł ten mógł powstać tylko dzięki dewizom i surowcom dostarczonym przez dzisiejsze regiony ubogie...

Kolonializmem wewnętrznym nazywamy fakt, że w Ameryce Łacińskiej większa część ludności wiejskiej żyje dziś jak w średniowieczu.

Musimy znaleźć sposób przypominania o tym fakcie tak, by nie ranić — lub by ranić z miłością, wyłącznie po to by uzdrawiać,

---

Fragmenty studium przygotowanego na nadzwyczajne posiedzenie CELAM (Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej) w Mar del Plata, październik 1966. Konferencja ta nie została wygłoszona. Wyjątki opublikowane zostały m. in. w „Informations Catholiques Internationales" No 285, 1 Avril 1967.

jak chirurg nacinający nabrzmiałe wrzody. Ten, kto ukrywa prawdę, nie jest prawdziwym przyjacielem. Nie jest nim także ten, kto wykrzykuje o prawdzie na prawo i na lewo, byle jak, nie kierując się wewnętrzym światłem serca.

Jeśli jedną z najbardziej znamiennych cech naszego stulecia jest koniec kolonializmu (conajmniej kolonializmu politycznego, ostentacyjnego i oficjalnego) — to jak można pogodzić się z faktem, że ludzie wciąż jeszcze traktują swych współrodaków tak, jak kiedyś pewni Europejczycy traktowali Murzynów?

Z przyjemnością stwierdzamy, że trafiają się wyjątki od tej reguły. A także nie chcemy bynajmniej przeczyć, że są to sprawy skomplikowane — zdajemy sobie sprawę, że istnieją okoliczności, które choć częściowo tłumaczą zaślepienie i rzucającą się w oczy nieczułość tych, co tolerują niegodne człowieka, zwierzęce warunki mieszkania, wyżywienia, wychowania dzieci i pracy ludności wiejskiej regionów niedorozwiniętych gospodarczo.

Tym łatwiej nam tę nieczułość dostrzeć, ponieważ — jak musimy ze smutkiem przyznać — 1° niektóre diecezje często nie zdobywają się na mniej nieludzkie traktowanie tych, co osiedlają się na terenach stanowiących własność kościelną, 2° niemniej często sytuacja ta sprawia, że powstaje nieświadoma więź swego rodzaju solidarności między diecezją a wielkimi właścicielami ziemskimi. Gdyby mnie zapytano jakie jest wyjście, jakie bezpośrednie rozwiązanie — nie byłoby mi łatwo odpowiedzieć.

Łatwo głosić, że Ameryka Łacińska jest kontynentem *par excellence* katolickim, skarbcem chrześcijaństwa dla całego świata.

Z nami, bez nas, lub przeciw nam — masy mieszkańców tego kontynentu pewnego dnia muszą się przebudzić, muszą otworzyć oczy... Dziś nie ma już narodów żyjących w izolacji, nie ma barier. Nowoczesne środki komunikacji nic sobie nie robią ze wszelkiego rodzaju prób ograniczenia międzyludzkiego kontaktu.

W dniu przebudzenia mas — biada chrześcijaństwu, jeśli te masy będą się czuły opuszczone na skutek sprzysiężenia między Kościołem i bogatymi i możnymi tego świata.

W każdym razie, niezależnie od ryzyka utraty prestiżu w oczach mas — problem Kościoła to przecież nie problem posiadania prestiżu lecz problem możliwości służby — wypada, abyśmy jako ludzie i jako chrześcijanie pomagali Synom Bożym dźwigać się z uwłaczającej człowieczeństwu nędzy, w jakiej się znajdują. Nędza degraduje osobę ludzką i jest zniewagą wobec Stworzyciela i Ojca.

Ci, których cechuje roztropność świata, odpowiadają na to: szybciej i łatwiej można otworzyć oczy masom, uświadomić im nieludz-

ką i niesprawiedliwą sytuację — co określamy terminem *conscientizar* — niż doprowadzić do reformy struktur społecznych. Ten, kto zdając sobie sprawę z tego faktu mimo wszystko decyduje się budzić świadomość społeczną, taki człowiek w istocie prowadzi robotę wywrotową, podburza jedną klasę przeciwko drugiej, a więc w gruncie rzeczy pracuje na rzecz komunizmu.

Oto do jakich skrajności, i na jakie bezdroża prowadzi chęć obrony własnych przywilejów.

Jak można nie widzieć siły, piękna i demokratycznego ducha przejawiającego się w wysiłku budzenia świadomości ludzkiej i społecznej? Ten duch wywodzi się przecież z samych głębi chrześcijaństwa.

Chodzi o to, by istota ludzka mogła się wyprostować, stanąć na własnych nogach, zdobyć się na inicjatywę, nauczyć się pracy zespołowej, podejmowania wspólnych zadań i wspólnej refleksji — a nie biernie oczekiwać wszystkiego od rządu. Przekazywana z ojca na syna nędza pozostawia trudne do zatarcia ślady. Ten, kto we wszystkim zależny jest od innych, kto jest pariasem, przedmiotem protekcjonalnej pomocy, a nie pełnoprawnym obywatelem; ten kto jest zdany na dobrą lub złą wolę wszechmocnego pana (dla którego nie istnieje ani prawo, ani autorytet władzy, ani sprawiedliwość, bo wszystko to ma w ręku i może tym dowolnie rozporządzać), taki człowiek wydziedziczony w końcu staje się doskonałym niewolnikiem... Jakże więc nie ma popaść w fatalizm, jak ma uniknąć niebezpiecznego mieszania fragmentów religii panów z przesądami i magią odziedziczoną po niewolnikach? Jak uniknąć zniechęcenia, rozpaczy i poniżenia dzisiaj — a rozpaczliwego buntu jutro? Samo nauczanie alfabetu — nawet jeśli jego efektem będzie pseudo-prawo głosu — na nic się tutaj nie zda.

Helder Camara
Arcybiskup Recife (Brazylia)
Tłum. H. B.

OBECNA SYTUACJA W SEMINARIACH BRAZYLIJSKICH

Oto świadectwo człowieka, który spędził dziewięć lat w trzech seminariach brazylijskich i dwa lata w rzymskim kolegium duchownym.

Dwa z seminariów brazylijskich były regionalne. Studiowali w nich klerycy z przeszło dwudziestu diecezji. W brazylijskim kolegium w Rzymie znajdowali się studenci filozofii i teologii z prawie wszystkich części Brazylii.

Jest oczywiste, że to, co tutaj przedstawiam, nie będzie żadnym głębszym studium rzeczywistości tak bardzo złożonej i trudnej do zanalizowania. Nawet jako świadectwo będzie ono dosyć uproszczone. Dlatego też piszę dosyć beztrosko. Nie będzie to również gorzka krytyka, ponieważ dobrze mi się żyło w seminariach i w sumie cieszę się, że tam byłem.

Będę się starał oddać jak najwierniej to, co przeżyłem i słyszałem. Będę próbował przedstawić przede wszystkim te zagadnienia, jakie w seminariach są aktualne na codzień.

Do niedawna, chyba do 1955 roku, nasze seminaria dawały formację taką samą jak ta, którą obserwowałem we Włoszech, Niemczech, Belgii, a według tego co słyszałem w Rzymie, zupełnie tak samo było w Australii, Chinach, Francji, Portugalii, Afryce itd., pomimo wszystkich różnic zachodzących między tymi krajami.

Ta jednostajność występowała prawie we wszystkich dziedzinach. W kilku „małych seminariach" i we wszystkich seminariach brazylijskich mimo tropikalnego klimatu nosiliśmy takie same sutanny jak w Rzymie. Program naukowy małych seminariów był zgodny nie z oficjalnym programem szkół brazylijskich, ale z programem świętej Kongregacji Seminariów. Do nauk humanistycznych, do greki i łaciny przywiązywano wielką wagę ze szkodą nauk fizycznych i przyrodniczych.

Filozofia i teologia nie wyłamywały się oczywiście z tej reguły. Studiowaliśmy scholastykę z całą jej ścisłością metodologiczną i z tą pretensją do samowystarczalności, która dziś na szczęście należy już do przeszłości.

Filozofię nowożytną i teologów protestanckich poznawaliśmy nie w tym co jest ich oryginalnym wkładem, ale zwracając przede wszystkim uwagę na to, co jest w nich niezgodne z tezami podręcznikowymi; a podręczniki owe bywały często bardzo powierzchowne i posługiwały się wyłączenie spojrzeniem z zewnątrz. Możnaby pójść o wiele dalej w tej krytyce ale nie o to mi w moim świadectwie chodzi. Pamiętając o centralistycznej polityce Rzymu, zwłaszcza w dziedzinie wychowania seminaryjnego, mój czytelnik może sobie wiele rzeczy sam dopowiedzieć.

HISTORIA OSTATNICH DZIESIĘCIU LAT

Aż do 1956 roku seminarzyści byli uważani za dzieci. Przełożeni rządzili swoimi seminariami wchodząc w najbłahsze szczegóły. Dyscyplina była sprawą pierwszoplanową, główny nacisk kładło się na milczenie, posłuszeństwo, czystość i inne, mniejsze cnoty. Wartość miłości i ducha ubóstwa nie była jeszcze wystarczająco uwydatniona.

Poczynając od 1956, dzięki ruchowi *Per il mondo migliore* ojca Lombardi, kilka seminariów zaczęło się zastanawiać nad encykliką *Mentis nostrae* Piusa XII. Zaczął się budzić duch wzajemnej pomocy, odpowiedzialności osobistej i inicjatywy.

W tym właśnie czasie seminarzyści zaczęli dyskutować, brać czynny udział w wewnętrznych sprawach seminarium, a przede wszystkim krytykować pewne rzeczy przyjmowane do tej pory z całym spokojem. W tym okresie powstał pewien konflikt między seminariami o nowej linii a seminariami ściśle trzymającymi się litery Soboru Trydenckiego i innych dokumentów, wcześniejszych od *Mentis nostrae*. Konflikt ten dotyczył raczej przełożonych, jako że wszyscy seminarzyści opowiedzieli się za nurtem odnowy.

SYTUACJA OBECNA

Wydaje mi się, że w naszych seminariach etap dyscyplinarny został już przekroczony. Dyscyplina przestała już być przedmiotem dyskusji i stałego napięcia. Problemy dyskutowane kilka lat temu dzisiaj wielu seminarzystów uważa za niepoważne i śmieszne. Istnieją zagadnienia o wiele poważniejsze i te zasługują na uwagę kleryków, przełożonych i biskupów brazylijskich. Nie będę tu dyskutował tych problemów. Powiem tylko, jakie stanowisko zajmują wobec nich seminarzyści i co robią w tej nowej sytuacji.

Duża część tych problemów wynikła z brazylijskiej sytuacji społecznej. W ostatnich latach o tych sprawach wiele mówiono, pisano i dyskutowano. Seminaria zaczęły kłaść większy nacisk na socjologię. Klerycy zaczęli mieć więcej kontaktów z rzeczywistością: udział w zebraniach Akcji Katolickiej, katechizacja młodzieży i dorosłych. II Sobór Watykański stał się wielkim punktem odniesienia, wydarzeniem najgoręcej dyskutowanym i studiowanym jako źródło *aggiornamento*.

Wiele problemów stawia się i otwarcie dyskutuje w seminariach. Między innymi kapłaństwo, zaangażowanie społeczne, celibat kościelny, studia i duchowność; to wszystko bardzo mocno obchodzi dzisiejszych seminarzystów brazylijskich.

KAPŁAŃSTWO

Pierwszym problemem jest kapłaństwo. Wielu młodych chce się poświęcić służbie dla Boga i ludzi. Do niedawna nie widzieli innej drogi niż kapłaństwo. Dzisiaj jednak uznaje się całe piękno kapłaństwa każdego chrześcijanina i zaczyna się kwestionować wartości kapłaństwa hierarchicznego. Dlatego wielu seminarzystów ponownie rozpatruje motywy swej decyzji na kapłaństwo.

Nawet w obecnej teologii brakuje naprawdę jasnego pojęcia służby kapłańskiej. Czyste poszukiwanie zbawienia staje się faktem przez poświęcenie się na służbę bliźnim. Ale jak ma się realizować taka służba w naszej sytuacji? Klerykalizacja dzisiejszego życia kapłańskiego ma w sobie wiele historycznych reminiscencji epoki społeczności chrześcijańskiej, która już jest poza nami.

ZAANGAŻOWANIE SPOŁECZNE

Innym dyskutowanym problemem jest zaangażowanie społeczne. Wszyscy są przekonani, że jednym z naszych najważniejszych zagadnień jest zacofanie gospodarcze. Wszyscy wiedzą, że miłość — *caritas* nie jest czymś romantycznym i czysto uczuciowym. Wszyscy wiedzą, że kochać bliźniego tu, w Brazylii, to znaczy nie pozwolić żeby tylu ludzi umierało z głodu. A więc nie można godzić się z obłudnym i niesprawiedliwym porządkiem społecznym. Wszystkim wiadomo, że nasza formacja kapłańska musi pozostawać w związku z sytuacją naszego ludu i całą naszą rzeczywistością. Kapłaństwo jest służbą, toteż nasza formacja nie może być taka sama jak w krajach gospodarczo rozwiniętych. Musi to być formacja dla rozwoju.

Nie ma jeszcze syntezy teologicznej na temat związku, jaki zachodzi między ewangelizacją a humanizacją, chociaż jednocześnie istnieje pewność, że ewangelizacja nie jest czymś od humanizacji niezależnym. Jezus, chcąc zwrócić uwagę na to, że ewangelizacja już się zaczęła, posłał Janowi Chrzcicielowi taką wiadomość: ślepi widzą, chromi chodzą, głusi słyszą a ubogim głosi się Królestwo Boże. Kwestia związku między ewangelizowaniem a humanizowaniem jest jednak przedmiotem dyskutowanym. Jeszcze nie wszyscy doceniają specyficznie kapłańską wartość współpracy z całym społeczeństwem dla dobra wspólnego wszystkich. Nie byłoby zresztą łatwo tę wartość abstrakcyjnie zdefiniować. Z drugiej strony seminarzyści zdają sobie sprawę, że ich społeczna odpowiedzialność jest tym większa, ponieważ są uprzywilejowaną częścią młodzieży, mającą dostęp do szkoły.

SEMINARIUM

Jak już wspomniałem, zagadnienie dyscypliny zostało już przekroczone. Pozostaje zagadnienie samego seminarium. Nie stawiam tu problemu historycznego uzasadnienia seminariów. Jednakże seminarzyści uważają, że chociaż seminaria są naprawdę otwarte i nastrój w nich bardzo miły, to z większym pożytkiem możnaby się bez nich obejść.

W seminariach przetrwało w dalszym ciągu otoczenie sztuczne, z kontaktami wyłącznie męskimi, z ludźmi jednego wieku, o tych samych ideałach i problemach.

Seminarium odsuwa kleryków od naszej rzeczywistości społecznej. Dlaczego nie mamy żyć tak samo jak wszyscy studenci w naszym wieku? Czemu nie mamy studiować razem z nimi na uniwersytetach? Czemu mamy nadal być odsunięci od świata, jeżeli Sobór uznał, że mamy być wykształceni w świecie i dla świata?

CELIBAT

Sądzę, że nikt się nie ośmieli pomniejszać wartości dziewictwa. Zresztą uważam, że seminarzyści starają się widzieć i doceniać jego właściwą wartość. Celibat to charyzmat. Jest on dany tylko niektórym i łączy się z nim pewność, że dany jest dla dobra ludu Bożego. Natomiast trudno jest zrozumieć jego identyfikację z kapłaństwem. Celibat w żaden sposób nie jest teologicznym wymaganiem samej koncepcji kapłaństwa. Po co więc zobowiązywać do niego wszystkich księży?

Jest to jedno z tych otwartych zagadnień, które, jak mi się zdaje, należałoby spokojnie przestudiować.

STUDIA

W tej dziedzinie wielkim kryzysem jest kryzys samego studium teologii. Teologia powinna przede wszystkim służyć duszpasterstwu. Jest ona racjonalnym wyjaśnieniem planu Bożego. Uważam, że nasze brazylijskie problemy nie mieszczą się w tych zagadnieniach teologicznych, jakie wysunęli Baius, Janseniusz, Suarez, Franzelin, Barth, Bultmann, Cullmann, K. Rahner, de Lubac i inni. A pewna teologia tylko tymi problemami się zajmuje.

Przyznaję, że to wszystko jest bardzo ważne i wiem, że te wszystkie dyskusje stały się przyczyną postępu nauki teologicznej. Wydaje mi się jednak, że dla nas, dla ogólnej formacji seminaryjnej, istnieje problem pilniejszy i bliższy: Jak się wśród nas urzeczywistnia przymierze z Bogiem? Tajemnica paschalna, lud Boży, sens życia, cierpienie ludzkie, dobra ziemskie, rozwój, rząd, przemoc, pokój itd... to są ośrodki naszych zainteresowań osobistych i duszpasterskich. Problemowe studia teologiczne są ważne dla tego, kto chce być teologiem. Ksiądz może chcieć wybrać zawód teologa, ale nie należy zobowiązywać do tego wszystkich księży. To jest również specjalne powołanie.

DUCHOWOŚĆ

Tu także istniał napewno poważny kryzys. Pobożność seminaryjna opierała się wyłącznie na praktykach religijnych. Nie było duchowości przystosowanej do wieku seminarzystów, epoki, w której żyjemy, i teologii dzisiejszej. Wiara nie była wiarą człowieka dojrzałego. Zdarzało się często, że ci, którzy decydowali się na opuszczenie

seminarium, tracili jednocześnie to, co poprzednio nazywali wiarą. W świecie tak różnym od świata seminaryjnego nie było miejsca na wypracowane w okresie formacji praktyki religijne.

Dzisiaj kładzie się dużo większy nacisk na duchowość opartą na liturgii i na Biblii. Daje się też dostrzec staranie o to, by na pierwszym miejscu postawić wartości podstawowe takie jak: zamieszkiwanie Ducha świętego, sprawcy uświęcenia w duszach i fakt, że On udziela się każdemu osobiście. Pocóż się starać o ujednolicenie wszystkich w tak osobistej dziedzinie?

Sądzę, że mamy naprawdę wartościowych kierowników duchowych.

PODSUMOWANIE

Każdy z tych punktów można byłoby pogłębić. Starałem się dać tutaj tylko pobieżne świadectwo tego, co uważam za charakterystyczne dla obecnego życia seminariów brazylijskich. Do odkrycia i pogłębienia tego wszystkiego, cośmy tu napisali, przyczyniło się ogromnie życie w ekipach, które jest już faktem w naszych seminariach.

Najważniejsze jest to, że wskutek otwarcia się seminariów, przełożeni pogodzili się ze swoją rzeczywistą sytuacją, z tym, że są osobami starszymi, mającymi większe doświadczenie ale nie nieomylnymi. Zdali sobie sprawę z faktu, że bez naszej współpracy nie potrafią nami kierować, że czasem mogą się czegoś nauczyć od swoich kleryków. I wreszcie, że cały ten proces przystosowania seminarium i całego Kościoła jest w pełnym toku i odbywa się w duchu wiary. Kryzys przestał być konfliktowy, stał się natomiast kryzysem przystosowania do świata, ogromnie zmienionego i zmieniającego się nieustannie.

Sądzę, że można uznać, iż seminarzyści brazylijscy sami stwierdzają swą dojrzałość. Ten dwuznaczny niewyraźny stan nie-księdza i nie-świeckiego, stan osoby, która nie ma nic do gadania, stan dobry dla dzieci — należy już na szczęście do przeszłości. Obecni seminarzyści to dorośli studenci, którzy zrobili — lub starają się rozpatrzeć, czy mogą zrobić — wolny i osobisty wybór służby ludowi Bożemu.

Ivandro da Costa Salez

tł. Anna Turowiczowa

ZAKONNICY NA NOWYCH DROGACH

Nasze doświadczenia leżą na dwóch płaszczyznach:

— zmiany wewnętrzne dokonujące się w domach formacji, nowy duch grupy, praca zespołowa, nowe stosunki między zakonnikami i przełożonymi itd.

— zmiany w dziedzinie apostolatu.

Największe znaczenie ma moim zdaniem fakt, że zmiany wewnętrzne podporządkowane są potrzebom przyszłego apostolatu młodych zakonników. Zmiany wewnętrzne wyprzedziły podjęcie pracy na zewnątrz, ale gdy ją rozpoczęliśmy, okazało się, że istotnie były konieczne, choć napewno jeszcze zbyt nieśmiałe. Przyszłość dowiodła, że trzeba było iść tą samą drogą, ale jeszcze znacznie dalej.

1. ZMIANY WEWNĘTRZNE

Łatwo sobie wyobrazić, jak delikatnym zadaniem jest przebudowa całej struktury domu, w którym młodzi otrzymują swą zakonną formację. Wszyscy zdawali sobie sprawę z konieczności poważnych zmian. Sami profesorowie też widzieli problemy i to od dawna, choć nie byli przygotowani na podjęcie bardziej radykalnych kroków. Wiedząc, że czas nagli, postanowiliśmy formować przyszły personel naukowy i wychowawczy na bieżąco, w samym działaniu. Przełożony odpowiedzialny za ten projekt wybrał w tym celu grupę młodszych wykładowców, powierzając im całość tej pracy. Jak można się było spodziewać, natychmiast powstały trudności i nieporozumienia — dla wielu starszych zakonników zarówno wiek wytypowanych pionierów, jak i ich dynamizm i punkty widzenia były trudne do przyjęcia.

Rozpoczęliśmy od wspólnej refleksji nad tym, do czego zmierzamy jako kierownicza ekipa nowego domu formacji. Był to dobry start, dał nam on pewien kapitał uzgodnionych poglądów, zbieżną orientację — co jest konieczne, bo seminarium ma przecież dawać młodzieży jakiś scalony ogólny kierunek, wykształcenie musi być zintegrowane, choć nie kosztem bogactwa treści.

Przeprowadzając tę wstępną refleksję zwróciliśmy uwagę na fakt, że kandydaci do życia zakonnego tak często dotknięci są pewną spe-

---

Ks. E. AMORIM należy do Zgromadzenia Marystów, którego celem jest nauczanie i wychowanie chrześcijańskie młodzieży. Bracia Maryści (księża stanowią w zgromadzeniu niewielką mniejszość) uczą w szkołach i w parafiach, szczególnie troszcząc się o ubogich. Brat Eduardo (który woli, aby go tak nazywać, rezygnując z tytułu „ojca") był profesorem filozofii w Seminarium Marystów Brazylii Północnej. Obecnie specjalizuje się w zakresie socjologii religii na Uniwersytecie Katolickim w Louvain.

cyficzną formą psychicznej i religijnej niedojrzałości. Zazwyczaj niedojrzałość ta jest po prostu skutkiem zamkniętego stylu życia i sposobu wykształcenia. Zastanawiając się nad tym w kontekście naszej sytuacji — warunków jakie panują w Północnej Brazylii — doszliśmy do wniosku, że można i trzeba przezwyciężyć ten stan rzeczy przez pracę poza domem formacji i poza samym zgromadzeniem. Studiujący powinni mieć rzeczywiste pole działania, pole stanowiące cząstkę tego świata, w którym mają się zanurzyć po zakończeniu okresu studiów.

W związku z kwestią niedojrzałości i czynników rozwoju psychicznego stwierdziliśmy też, że nasza formacja zakonna odbiegała dotąd od wskazań psychologii i pedagogiki. Nauki te podkreślają, że obecność kobiety jest nieodzowna w procesie dojrzewania mężczyzny. Jednak opozycja przeciw wprowadzeniu kobiet — czy to zakonnic czy świeckich — do zespołu wychowawczego seminarium była tak silna, że sprawę tę musieliśmy odłożyć na nieokreśloną przyszłość. Udało się nam zato przeprowadzić niemal natychmiast inną mniejszą innowację: młode zgromadzenie będące w toku szybkiej ewolucji i pragnące dotrzeć do wszystkich warstw społeczeństwa potrzebuje ludzi o bogatej i urozmaiconej formacji. Chcąc zapewnić bardziej uzdolnionym bliższy kontakt ze sztuką zatrudniliśmy świeckiego profesora, artystę malarza, jednego z naszych pionierów w zakresie wychowania estetycznego młodzieży. Współpraca ta trwa do dzisiaj i przynosi interesujące i cenne rezultaty.

Od początku staraliśmy się zorganizować nasz dom na sposób i w duchu bardziej rodzinnym niż szkolnym — a więc w duchu Ewangelii. Zasady, które przyjęliśmy można streścić w kilku punktach — hasłach:

1° Wychowanie do odpowiedzialności

2° świadome uczestnictwo w procesie własnej formacji, samowychowanie na pierwszym miejscu

3° śmiałe wyjście naprzeciw światu, w którym będziemy pracować — przecież to z miłości do tego świata poświęciliśmy się na służbę Bogu!

Tak pojęta formacja stawia wielkie wymagania wychowawcom i profesorom. O ileż łatwiej byłoby tylko utrzymywać w istnieniu gotową strukturę, w której wszystko — całe kierownictwo, każda trudna odpowiedź przychodzi z wysoka i nie ma problemu współpracy między sobą i z wychowankami. Zdobyliśmy się na wysiłek — dziś nasi seminarzyści naprawdę biorą udział w kierowaniu swoją szkołą.

2. ZMIANY W PRACY ZEWNĘTRZNEJ

W miarę upływu czasu seminarzyści dojrzewają do coraz głębszego udziału w tej pracy. I oni także przygotowują się do działania poprzez działanie.

W okresie, o którym mowa, byłem jednym z licznych współpracowników arcybiskupa Helder Camary w jego akcji „całościowego duszpasterstwa". Skorzystałem z tego, aby w sposób bardziej planowy zorganizować pracę naszych seminarzystów.

Jak wiadomo, w naszej diecezji — położonej na terenie brazylijskiego Nord-Estu — pewne parafie powierzone są małym grupom zakonnic, które zastępują księży w pełnieniu wielu funkcji duszpasterskich. Jest to konieczne ze względu na niedostateczną liczbę duchownych na naszym terenie. My jednak postanowiliśmy inaczej zorganizować naszą pracę — stworzyć mianowicie zespół złożony z zakonnic, zakonników, księży i świeckich, zespół dość silny, by mógł obsłużyć duży rejon, dla którego brak proboszczów. Zaczęliśmy skromnie, od sześcioosobowej grupy: 2 siostry, 2 osoby świeckie i dwóch zakonników. Objęliśmy teren, który normalnie potrzebowałby co najmniej 5 księży. Zrobiliśmy plan działania. Nasi seminarzyści włączali się stopniowo w tę pracę w coraz większym zakresie, a za nimi poszli klerycy z innych semiariów Recife.

Nasza działalność dała nam od początku wiele cennego doświadczenia i dostarczała tematów do wspólnych przemyśleń. Praca zespołowa okazała się czynnikiem w istotny sposób wzbogacającym także nasze osobiste życie duchowe i wywarła ogromny wpływ zwłaszcza na młodszych członków zespołu. Dom Helder interesował się stale zarówno naszymi planami jak i codziennymi trudnościami i zwycięstwami, jakie zespół przeżywał. Kiedyś powiedział publicznie, że ekipa z Ponte dos Carvalhos to jego oczko w głowie... Nieco później nowy kierunek został przyjęty także przez Wyższe Seminarium Nord-Estu, kształcące seminarzystów z 48 diecezji. „Filozofowie" i „teologowie" wspaniale pracowali z ludem. Rósł i nadal rośnie ich entuzjazm i oddanie w pracy. Dla wszystkich kontakty te mają nieocenioną wartość. Świeccy pracujący ramię w ramię z nami wciąż na nowo przypominali zakonnikom, na czym polega sens pracy zespołowej, uczyli nas co to znaczy prawdziwe oddanie i miłość bliźniego. Poczuliśmy się w samym centrum rzeczywistości i jej problemów. Napewno dzięki temu nasi młodzi wyjdą z seminarium lepiej przygotowani do życia.

3. MIĘDZYZAKONNY „EKUMENIZM"

Zespół profesorski naszego domu formacji składał się z 8 zakonników, którzy ledwie mogli podołać wszystkim zajęciom i obowiąz-

kom pracy zewnętrznej i w samym naszym domu. Ale wszystko rozwijało się pięknie do chwili, gdy przyszło nieszczęście. Pewnego dnia 7 profesorów udało się na kurs do sąsiedniego miasta. W drodze zdarzył się wypadek, w wyniku którego dwóch ciężko rannych znalazło się w szpitalu a pięciu zginęło na miejscu. Myślałem, że to już musi być koniec naszego eksperymentu — cała jego przyszłość stanęła pod znakiem zapytania. Prowincjał zapytał mnie co mamy zamiar zrobić. Odesłać seminarzystów do domu, przynajmniej na pewien czas — zdawałoby się, że to jest jedyne rozwiązanie. Ale wtedy jedna z zakonnic pracujących z nami w parafii poddała inny projekt: dlaczego siostry nie miałyby nam pomóc? Niektóre z nich posiadają przecież wymagane kwalifikacje akademickie. W ciągu kilku godzin pięć żeńskich zgromadzeń zakonnych zaofiarowało nam kompetentne nauczycielki, gotowe podjąć dodatkowe obowiązki. I tak rozpoczęło się najbardziej pasjonujące z moich doświadczeń nauczycielskich: próba „ekumenicznej" współpracy między zgromadzeniami. Dwanaście sióstr, jeden zakonnik, jeden ksiądz diecezjalny i kilka osób świeckich miało wspólnie, po bratersku poprowadzić wyższe seminarium duchowne... Mało tego; ponieważ zakonnice wykładały u nas filozofię, najpraktyczniejszym rozwiązaniem okazało się połączenie analogicznych kursów dla sióstr z naszym studium. Młode siostry i kandydatki zasiadły w ławkach obok naszych filozofów. Wszyscy ogromnie na tym skorzystali. A zdając sobie sprawę z nieszczęścia, jakie nas dotknęło, nawet najzagorzalsi krytycy nie odważyli się zaprotestować. Obecnie stan wyjątkowy już minął od dość dawna, ale w skład personelu wyższego seminarium Marystów obok profesorów zakonników nadal wchodzą zakonnice i świeccy obojga płci, a wśród studentów są nadal siostry z jednego ze zgromadzeń żeńskich. Wszystkim przynosi to pożytek — tak siostry jak i klerycy szybciej dojrzewają do apostolskiej współpracy, a ponadto oszczędza się tak drogi czas wykładowców, który może być wykorzystany na prace naukowe i duszpasterskie.

Moje opowiadanie było długie. Ale trzeba jeszcze chyba dodać, że to wszystko, o czym mówiłem, zaczęło się nim jeszcze dotarły do nas pouczenia i wskazania *Vaticanum II*. Wyszliśmy im naprzeciw.

Eduardo Amorim, Marysta

PODSZEWKA MIŁOSIERDZIA

I

Całej sprawy nie podobna zrozumieć nie spojrzawszy najpierw na człowieka. Zacznijmy więc nie od tekstu głośnego dosłownie na całym świecie artykułu o pomocy zagranicznej dla Kościoła w Ameryce Łacińskiej — *Podszewka miłosierdzia* („America" 1 1967) [1] — lecz od osoby autora. Od 1961 roku msgr Ivan Illich jest dyrektorem Center of Intercultural Formation w Guernavaca w Meksyku. Instytut ten prowadzi badania i przygotowuje ludzi do prac społecznych i misyjnych w Ameryce Łacińskiej. Chcąc zarysować tło omawianego artykułu musimy cofnąć się aż do lat pięćdziesiątych.

W roku 1956 msgr Illich przybył na Puerto Rico jako vice-rektor miejscowego Uniwersytetu Katolickiego. Jednym z pierwszych jego posunięć było założenie prototypu obecnej placówki meksykańskiej — ośrodka zwanego Instytutem Kontaktu między Kulturami. Z początku były to tylko kursy letnie dla duchownych i świeckich, którzy pragnęli prowadzić prace duszpasterskie wśród Portorykańczyków czy to na samej wyspie (która jak wiadomo należy do USA), czy to w wielkich miastach Stanów, gdzie mówiący hiszpańskim dialektem Portorykańczycy tworzą getta analogiczne do murzyńskich, równie niespokojne, a może nawet jeszcze nędzniejsze [2]. Nauka hiszpańskiego pochłaniała spory procent czasu studentów Instytutu, ale rektor Illich kładł nacisk przede wszystkim na rozwijanie wrażliwości na wartości obcej kultury — na umiejętność dostrzegania jakie znaczenie mają poszczególne przedmioty i zajęcia dla ludzi, którzy żyją inaczej niż my. Północni Amerykanie — z pochodzenia Irlandczycy, Niemcy i Włosi — mieli nauczyć się cenić i rozumieć Portorykańczyków takich jakimi są, pomagać im w rozwoju gospodarczym, kulturalnym i religijnym zgodnie z ich własną mentalnością i tradycją, a nie na przekór niej, wedle obcych wzorów.

W teorii każdy zgodzi się na taki program. Ale w praktyce szybko powstawały zadrażnienia. Illich niestrudzenie ilustrował swoje tezy przykładami z dotychczasowej działalności północno-amery-

---

[1] *The Seamy Side of Charity*. Tekst tego artykułu był przedrukowany w całości lub we fragmentach przez bardzo wiele czasopism europejskich m. in. „Esprit" (mai 1967). W numerze 12 „America" z tegoż roku (miesięcznik ten wydawany jest przez Jezuitów amerykańskich) ukazał się obszerny artykuł Josepha P. Fitzpatricka SJ, profesora socjologii na Uniwersytecie Fordham poświęcony postaci i działalności Ivana Illicha. (*What is he getting at?*) Pierwsza część zamieszczonego w „Znaku" tekstu jest wyciągiem z tego szkicu.

[2] W lecie 1967 rozruchy objęły — obok dzielnic murzyńskich — także nowojorski Haarlem, hiszpański „El Barrio", zamieszkały przez Portorykańczyków.

kańskich duchownych i zakonnic na Puerto Rico. Z reguły były to przykłady negatywne — świadectwa niepokonanej obcości importowanych duszpasterzy, śmiesznych i tragicznych zarazem nieporozumień, wąskich perspektyw i nieuzasadnionego poczucia wyższości. Te przykłady dla wielu musiały być kamieniem obrazy. Jedną z przyczyn, dlaczego żale i pretensje osiągnęły takie natężenie, była osobowość Illicha, jego styl i metody. Jest to człowiek nieprawdopodobnie zdolny i lubi otaczać się podobnymi sobie, a z trudem znosi to co uważa za głupotę czy niewrażliwość. Sam mówi dziewięcioma językami niemal bez śladu obcego akcentu, i w całej zachodniej Europie czuje się jak u siebie w domu. Studiował w Rzymie i jako kanonista odbył dłuższy staż w jednym z watykańskich urzędów: taki intymny kontakt z dyplomacją i polityką kościelną nie sprzyja naiwności... W ciągu jednej nocy Illich potrafi przeczytać więcej niż zwykły inteligentny czytelnik przez tydzień. Jego biblioteka dotycząca spraw Ameryki Łacińskiej jest imponująca. A ponadto rozmawiając z ludzimi, którzy coś wiedzą, Illich wchłania informacje jak gąbka, jego pamięć jest niezawodna. Potrafi też być nieodparcie czarujący, ale nierzadko zachowuje się w sposób lekceważący wobec innych, wytykając śmiesznostki, piętnując lenistwo i tępotę. Ma w swoich żyłach cząstkę krwi żydowskiej, co często podkreśla: na pewnym zebraniu związkowym ostentacyjnie rozprawiał z obecnymi Żydami w nieskazitelnym dialekcie... Sam będąc fanatykiem pracowitości Illich wymaga jej także od innych i to twardo, często ponad to, co by sugerował zdrowy rozsądek. I w tym także jest gwałtowny i nietolerancyjny. W sumie nie jest to człowiek łatwy — jego ewangeliczną dewizą jest „Nie przyniosłem pokoju ale miecz". Sądzone mu jest być wszędzie znakiem prowokującym sprzeciw. Ale każdy musi przyznać, że ten gniewny prorok ma wizję radykalnych zmian, jakie muszą się dokonać w Kościele i w chrześcijaństwie, jeśli ma ono przekazać swój depozyt ludziom XXI wieku. Illich zdaje sobie sprawę, że te zmiany muszą kosztować i że płacić będziemy wszyscy. Sami musimy decydować się na ofiary w imię przyszłości, a czasem trzeba egzekwować ofiarność i u innych... Jeśli ktoś staje na drodze tych koniecznych jego zdaniem zmian, Illich z reguły gotów jest podjąć walkę — bo jest przekonany, że konflikty są nieuniknione i trzeba się w nie angażować, nie oszczędzając siebie i innych.

Oto portret protagonisty.

A teraz akt pierwszy: PUERTO RICO, jeden ze stanów USA, ale zarazem cząstka Ameryki Łacińskiej.

Księża i zakonnicy z USA napływali na Puerto Rico od chwili przyłączenia wyspy do Stanów, tzn. od roku 1898. Przejmowali

opuszczone parafie, zakładali nowe, budowali szkoły. Wszyscy byli zdania, że życie religijne wyspy rozwija się teraz prawidłowo. A msgr Illich zaczął szukać dziury w całym — i wskazał ją. Amerykanie — stwierdził — mechanicznie przenoszą na Puerto Rico styl i sposób myślenia charakterystyczny dla amerykańskiego katolicyzmu. Etnicznie obce duchowieństwo żyje w izolacji od ludu, który usiłuje urabiać na swoją modłę, nie licząc się z głębokimi wartościami miejscowej kultury i tradycji religijnej. Jest to w istocie sprawa bardzo skomplikowana. Niewątpliwie już w przededniu dokonującej się obecnie amerykanizacji Kościół katolicki na Puerto Rico był w upadku, brak było powołań kapłańskich, a hiszpański styl duszpasterstwa bynajmniej nie był akceptowany przez lud z entuzjazmem. Styl ten jawnie nie odpowiada potrzebom dzisiejszego człowieka, dzisiejszych Portorykańczyków. Duchowni północno-amerykańscy poważniej traktowali i traktują swoje obowiązki niż dawni księża hiszpańscy. Nowi proboszczowie własnymi rękami naprawiają i budują kościoły, odwiedzają chorych, bawią się z dziećmi, rozmawiają z robotnikami... Są dobrzy. Pomagają. Są nawet gotowi odejść, gdy tylko młodzi chłopcy wychowani w miejscowych seminariach potrafią pracować t a k j a k o n i. Właśnie o to chodzi — o jednostronność widzenia. Importowane duchowieństwo wyobraża sobie idealną parafię tylko na wzór idealnej parafii swego kraju. Illich wciąż atakował tę postawę i ogólny brak zrozumienia i zainteresowania miejscową kulturą i językiem: nawet po wielu latach pracy większość księży słabo mówi po hiszpańsku, a niektóre siostry nauczycielki nigdy nawet nie próbowały nauczyć się tego języka. Na początku swego pobytu na Puerto Rico Illich zapytał zgromadzonych proboszczów — każdy z nich miał za sobą dłuższy staż na wyspie — jakie dzieła literackie, a zwłaszcza poetyckie, mogliby mu szczególnie polecić. Ale nikt z tych duchownych nigdy nie słyszał o istnieniu portorykańskiej poezji a cała hiszpańska tradycja literacka i nawet religijna była im obca. Niektórzy wiedzieli coś — w sposób raczej szkolny — o hiszpańskim malarstwie i na tym koniec. Byli to prości, solidni ludzie, typowy produkt północno-amerykańskich seminariów duchownych, gdzie wciąż jeszcze o kulturze mało się słyszy. Krytykując to wszystko Illich naraził się na zarzut antyamerykanizmu, nazywano go fanatycznym hispanofilem itd. Jednak na sprawach kultury nie koniec. Poważniejszym jeszcze przedmiotem sporu była kwestia szkół katolickich, w których katolicy amerykańscy pokładali tak wielkie nadzieje. Od strony poziomu nauczania szkoły te należą rzeczywiście do najlepszych na Puerto Rico. Ale msgr Illich odważył się zakwestionować ich rolę społeczną: dlaczego szkoły te kształcą niemal wyłącznie dzieci bogatych a zaniedbują biednych?

Niektórzy biedni docierają do nich i nawet zwalnia się ich z obowiązujących opłat. Ale szkoły katolickie z reguły położone są w zamożniejszych parafiach, i choćby z tej racji mało dostępne dla biednych. Do tego dochodzi wyśrubowany poziom skutecznie eliminujący dzieci ze środowisk mniej wyrobionych kulturalnie. Swego czasu w Stanach Zjednoczonych szkoły katolickie pomagały imigrantom-katolikom wejść w społeczeństwo, stopniowo dociągnąć do poziomu, jaki inni już osiągnęli. Z tej racji szkoły parafialne były prawdziwym motorem społecznego awansu i integracji. W Puerto Rico działają one zachowawczo, w pewnym sensie przyczyniają się do przetrwania resztek kolonialnego systemu przywilejów. Gdy Illich zestawił liczbę zakonnic uczących dzieci bogatych rodziców z liczbą osób zatrudnionych w pracy duszpasterskiej wśród ubogich — rezultat był zawstydzający. Vice-rektor katolickiego uniwersytetu nie żądał likwidacji katolickich szkół — postulował tylko bardziej racjonalne wykorzystanie sił i zasobów materialnych, skierowanie ich tam, gdzie są najbardziej potrzebne. Niewiele jednak osiągnął, i w 1960 roku opuścił Puerto Rico w związku z wydarzeniami jakie miały miejsce w toku kampanii wyborczej (Illich organizował opozycję przeciw dotkniętej korupcją partii katolickiej).

Akt drugi: GUERNAVACA

Horyzont się rozszerza. Już nie chodzi o niewielką wyspę, lecz bezpośrednio o cały kontynent, uwikłany w sieć skomplikowanych problemów ekonomicznych i politycznych. Kontynent, który właśnie wchodzi w orbitę uwagi północno-amerykańskich katolików. Lansuje się wielki program „misyjny"; na wezwanie papieża 10% zakonników z USA wspomaganych przez świeckich ochotników ma poświęcić się pracy duszpasterskiej w Ameryce Łacińskiej, wyrównując brak miejscowych powołań kapłańskich. W lecie 1961 pierwszych 20 ochotników przybywa na kurs do Instytutu w Guernavaca. Po kilku tygodniach Illich odsyła połowę z nich do domu, w przekonaniu, że nie nadają się do zamierzonej pracy. Trudno przypuszczać, by takie posunięcie miało mu przysporzyć przyjaciół wśród wpływowych organizatorów krucjaty... Ale trudno też odmówić mu racji: Illich sądzi, że ludzie udający się do Ameryki Łacińskiej — zarówno duchowni jak i świeccy — powinni spełniać przynajmniej trzy warunki:

— muszą być wrażliwi na wartości kulturalne tego regionu i chcieć pomóc w ich rozwijaniu a nie przynosić gotowe rozwiązania, własne, niezbite odpowiedzi na wszystkie pytania
— ludzie świeccy muszą posiadać kwalifikacje zawodowe, które są naprawdę potrzebne w Ameryce Łacińskiej i nie do zdobycia na miejscu. Sama dobra wola nie wystarczy. Po co wy-

syłać „papieskiego ochotnika" aby uczył katechizmu, jeśli za te same pieniądze można utrzymać trzech miejscowych katechetów?

— muszą to być ludzie dojrzali i w pełni zrównoważeni. Ci, którzy chcą po prostu uciec przed problemami, których nie potrafili rozwiązać we własnym kraju, nie mają szans także na nowym terenie.

I znów w teorii wszyscy gotowi są uznać słuszność tych zasad, ale w praktyce różnie bywa. Cała akcja duszpasterskiej pomocy jest nieprzemyślana, bezplanowa, często ma charakter sentymentalnego zrywu. Błędy, o których mówiliśmy w związku z Puerto Rico, powtarzają się tu na szerszą skalę. Msgr Illich bynajmniej nie żąda, aby katolicy z USA przestali interesować się Ameryką Łacińską. Twierdzi tylko, że trzeba zatrzymać się na chwilę i przeprowadzić refleksję. Trzeba spojrzeć także na odwrotną stronę prowadzonych akcji, zajrzeć pod ich podszewkę.

Jedną z najdelikatniejszych i najbardziej drażliwych spraw, jakie porusza Illich w swym artykule, jest kwestia politycznego oblicza północno-amerykańskich misjonarzy.

Wszyscy zgadzają się, że w Ameryce Łacińskiej konieczne są głębokie zmiany dotyczące wszystkich struktur społecznych, ekonomicznych i politycznych. Ale jakie to mają być zmiany i jak do nich doprowadzić? W tej sprawie opinie są podzielone, także wśród katolików i nawet wśród biskupów.[3] Jedni widzą rozwiązanie w uprzemysłowieniu drogą inicjatywy prywatnej. Zdaniem ich uprzemysłowienie, dostarczając pracy i szans życiowych, będzie zarazem czynnikiem społecznego awansu. To stanowisko kładzie nacisk na potrzebę silnego i ustabilizowanego rządu, zabezpieczenie prywatnych inwestycji, współpracę między rządem a kapitałem, także zagranicznym. Głównymi przedstawicielami tego stanowiska są przemysłowcy, nowa klasa średnia na dorobku oraz rozsądniejsi reprezentanci firm zagranicznych, ci którzy umieją zdobyć się na bardziej długofalową politykę i nie szukają tylko doraźnych zysków. Nie można zaprzeczyć, że istnieją i tacy. Spośród biskupów do tej grupy należy np. Msgr Mc Grath z Panamy czy tacy działacze jak ks. Mc Clellan, działacz spółdzielczy, czy o. Vincente Andrade SJ, organizator centrowych związków zawodowych. Drugie stanowisko podkreśla konieczność odnowy społeczeństwa poprzez szybką i radykalną zmianę struktur. Tu wachlarz opinii jest szeroki — od pozycji marksistowskich aż po raczej umiarkowane, żądające tylko publicznej kontroli nad przedsiębiorstwami i kapi-

---

3 Interesujące uwagi na ten temat zawierają artykuły Rancis P. Chamberlaina „America" 4 (2) 1966 i 20 (5) 1967. (przyp. tłum.)

tałem oraz szerokiego uczestnictwa wszystkich w dokonujących się procesach politycznych i ekonomicznych. Wszystkich — a więc i tych, którzy dotychczas znajdowali się poza nawiasem na skutek nędzy, zacofania i politycznego nieuświadomienia. Przedstawiciele tej grupy z wielkim naciskiem głoszą, że głębokie konflikty i nieludzkie krzywdy związane z obecną strukturą ekonomiczno-polityczną powinny być ujawnione i nie wolno ich przemilczać. Żyjącym w nędzy trzeba pomóc w organizowaniu się, tak aby mogli upominać się o swoje prawa z pozycji siły. Wśród zwolenników tej orientacji są studenci i intelektualiści, którzy nazywają się marksistami, ale nie brak też członków różnych grup związanych z Akcją Katolicką lub wyrastających z niej — jak np. ks. Alejandro del Coro, organizator TECHO, wielkiej radykalnie lewicowej kooperatywy w Santiago, czy arcybiskup Helder Camara z Brazylii, cieszący się osobistym poparciem papieża Pawła VI. Do rangi symbolu urasta postać ks. Camilo Torres, który poniósł śmierć jako uczestnik boliwijskiej ludowej *guerilli*.

W labiryncie sprzecznych postaw i konkurujących ideologii nie łatwo odnaleźć swoją własną drogę — zwłaszcza gdy się jest tylko „papieskim ochotnikiem", obywatelem obcego państwa, którego interesy wchodzą tu w grę niemal na każdym kroku. Msgr Illich przeciwstawia się jednostronnemu zaangażowaniu północno-amerykańskich duchownych i świeckich misjonarzy, popieraniu przez nich politycznego stanowiska rządu USA, tak jakby to była część ich religijnej misji. Oczywiście nie wszyscy tak postępują — ale zjawisko jest wystarczająco częste, by budzić niepokój.

Msgr Illich porusza w swoim artykule wiele tematów, niektórych z nich zaledwie dotyka. Naszkicowaliśmy sylwetkę człowieka, tło artykułu, tło niezbędne aby wniknąć w jego intencje. Można autorowi przyznać rację. Można jej odmówić, posądzając Illicha o pryncypialność, romantyzm, fanatyzm... jako to już uczynili niektórzy krytycy. Zarzuty tego typu nie są może całkowicie bezpodstawne. Trzeba by znać, i to z pierwszej ręki, o wiele więcej faktów, aby móc to ocenić.[4] Niemniej — przeprowadzając swą krytykę nie tylko samej pomocy amerykańskiej, lecz i całej sytuacji Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej, Illich pisze rzeczy bardzo godne zastanowienia, z perspektywy Kościoła powszechnego, jego przyszłości, zadań i problemów. Oddajemy mu głos, wybierając kilka fragmentów dość obszernego artykułu właśnie z punktu widzenia owych szerszych refleksji i fundamentalnych pytań.

---

4 Pewne światło na te problemy rzucają inne materiały zamieszczone w niniejszym numerze „Znaku".

II

...Od pięciu lat wydatki Kościoła w Ameryce Łacińskiej znacznie wzrosły. W skali całego kontynentu nie ma drugiego przykładu tak szybkiego wzrostu. Dziś budżet jednego uniwersytetu katolickiego czy towarzystwa misyjnego albo stacji radiowej jest większy niż budżet całego Kościoła w danym kraju jeszcze dziesięć lat temu. Większa część pieniędzy koniecznych na taką rozbudowę pochodzi z zagranicy i ma dwa źródła. Pomoc ze strony czynników kościelnych przybiera trzy formy:

1° — dolary zebrane dzięki ofiarności wiernych, zwłaszcza w Niemczech i w Holandii, przez organizacje takie jak Adveniat, Misereor *i* Oostpriesterhulp. *Te kolekty sięgają 25 milionów dolarów rocznie.*

2° — większe dary osobistości kościelnych, jak np. kardynała Cushinga, którego hojność jest dobrze znana, lub instytucji kościelnych takich jak np. amerykańska National Welfare Conference, *która przekazała Biuru do spraw Ameryki Łacińskiej ponad milion dolarów z funduszy przeznaczonych na misje wewnętrzne.*

3° — dostarczanie personelu, księży, zakonników i świeckich wykształconych za pieniądze należące do diecezji i zgromadzeń zakonnych północno-amerykańskich. Działalność tych osób często także się dofinansowuje.

Ta forma pomocy zagranicznej sprawiła, że Kościół w Ameryce Łacińskiej wszedł w orbitę kulturalnych i politycznych wpływów państw północno-atlantyckich. Dodatkowe środki rodzą nowe potrzeby, na których zaspokojenie stale szuka się nowych funduszy. Powstają w ten sposób wysepki apostolskiego dobrobytu, wymagające ustawicznego podtrzymywania z zewnątrz, bo Kościół lokalny nie jest sam w stanie ich utrzymać. Kościół Ameryki Łacińskiej kwitnie jak w czasach Konkwisty: znów jest tworem kolonialnym, otoczonym troską obcych. Zamiast starać się realizować swoje zadania jak najmniejszym kosztem — lub z nich zrezygnować — biskupi czują się zobowiązani do szukania wciąż więcej pieniędzy. Ich następcy odziedziczą instytucję niezdolną do życia. Wykształcenie, które powinno być długoterminową inwestycją, jest przede wszystkim formowaniem przyszłym biurokratów, którzy będą konserwować struktury istniejącego aparatu.

Spotkałem się z przykładem tego zjawiska zetknąwszy się z grupą księży południowo-amerykańskich wysłanych do Europy na studia wyższe. Aby nawiązać dialog między Kościołem a światem, dziewięciu na dziesięciu z nich studiuje pedagogikę, katechetykę i teologię pastoralną czy też prawo kanoniczne — co bynajmniej nie da

im zrozumienia ani Kościoła ani świata. Tylko nieliczni studiują historię Kościoła od jego początków lub naprawdę starają się poznać świat dzisiejszy.

Gdy się dysponuje pieniędzmi, bynajmniej nie jest trudno zbudować nowy kościół w jakimś kącie zabitym deskami, albo szkołę średnią na przedmieściu i posłać tam personel. Ale w ten sposób sztucznie przedłuża się żywot duszpasterstwa, które samo z siebie należy już całkowicie do przeszłości — podczas gdy wszelkie poszukiwania mające na celu odnowę duszpasterstwa uważane są za ekstrawagancki zbytek. Udzielać stypendiów na studia „świeckie", znajdować fundusze na oryginalne eksperymenty duszpasterskie, gromadzić dokumentację, która może przyczynić się do rozwoju badań naukowych i do krytyki obecnych metod — wszystko to może tylko zagrażać obecnym kościelnym strukturom, ziemskim instytucjom, klerykalizmowi, metodom „handlowym".

Drugie źródło dochodów kościelnych jest jeszcze bardziej zastanawiające niż wspomniana już ofiarność wiernych.

Dziesięć lat temu Kościół przypominał wielką damę, która mimo finansowej ruiny usiłuje podtrzymać wzniosłą tradycję dobroczynności wobec ubogich. Przez więcej niż sto lat, jakie upłynęły od utraty Ameryki przez Hiszpanię, Kościół stopniowo musiał rezygnować z subwencji rządowych, darów prywatnych i dochodów z dawnych włości. Jeśliby pojmować miłość bliźniego na sposób kolonialistyczny — to Kościół utraciłby właściwie możność wspomagania ubogich. Stałby się przeżytkiem dawnych czasów i nieodmiennym sojusznikiem konserwatywnych polityków.

Dziś — przynajmniej na pierwszy rzut oka — sytuacja przedstawia się inaczej. Kościół stał się zaufanym agentem w służbie instytucji i czynników zmierzających do „społecznego postępu i awansu". Angażuje się w tę problematykę i działalność dość mocno, aby mógł pełnić tę rolę z powodzeniem. Lecz ilekroć czuje się zagrożony przez rzeczywistą odnowę — wycofuje się, nie chcąc ryzykować, że realne uświadomienie może zacząć się szerzyć jak pożar. Że tak jest istotnie — wskazuje np. „tłumik" założony przez pewną wysoką osobistość kościelną na szkolne radio brazylijskie.

Dyscyplina kościelna daje ofiarodawcom dwie gwarancje: pieniądze nie wyparują, i zarazem nie będą rozpoznane jako to, czym są: nie dostrzeże się w nich reklamy na rzecz prywatnej inicjatywy, środka przy pomocy którego narzuca się biednym sposób życia, jaki bogaci uważają za odpowiedni dla nich. Obdarowany wraz z darem wchłania z konieczności informację: padre *jest po stronie spółki W. R. Grace & Co, po stronie ESSO, Przymierza dla postępu, Amerykańskich central związkowych, demokratycznych rządów — wszystkich świętości zachodniego panteonu.*

Czy Kościół angażuje się w „sprawy społeczne" ponieważ w ten sposób może uzyskać pieniądze dla ubogich — czy też szuka tych pieniędzy po to, by przy ich pomocy powstrzymać rozwój ruchów rewolucyjnych typu kubańskiego i zachować swe struktury? Nad tym pytaniem można by dyskutować. Ale stając się „oficjalną" agencją pewnego rodzaju postępu społecznego Kościół przestaje przemawiać w imieniu tych, coraz liczniejszych, ludzi którzy od żadnej agencji nie są zależni. (...)

Doskonale zdaję sobie sprawę, że nie ma takiego kapłana czy zakonnicy, których praca byłaby do tego stopnia nic nie warta, że ich pobyt w Ameryce Łacińskiej nikomu by się na nic nie zdał. Zawsze wzbogaca ona czyjeś życie. Nie ma też misjonarzy aż tak niekompetentnych, by poprzez nich Ameryka Łacińska nie mogła czegoś wnieść w życie Europy czy Ameryki Północnej. Ale ani podziw dla oczywistej ofiarności, ani obawa że letnich przyjaciół zamienimy w nieubłaganych wrogów nie może nas powstrzymać od spojrzenia w oczy faktom. Misjonarze wysyłani do Ameryki Łacińskiej mogą: 1° pogłębić jeszcze izolację Kościoła tkwiącego na marginesie życia, 2° Kościół biurokratyczny zamienić w Kościół rządzony przez księży, 3° zamienić biskupów w zdanych na łaskę i niełaskę zrezygnowanych żebraków. (...)

Masowy i bezkrytyczny import duchownych sprzyja przetrwaniu biurokracji kościelnej zamkniętej w swej własnej kolonii, coraz dalszej od społeczeństwa i coraz wygodniejszej. Imigracja duchownych ułatwia przekształcenie dawnej „hacjendy bożej" (w której lud zawsze był tylko squatterem*) w boski* supermarket, *wyposażony w obfite zasoby katechizmów, liturgii i innych środków łaski... Taki Kościół napełnia kieszenie i dostarcza schronienia ludziom, którzy uciekają przed swoją odpowiedzialnością wobec świata.*

Praktykujący katolicy, przyzwyczajeni do księży, nowenn i książek należących do kultury hiszpańskiej (i być może także do portretu gen. Franco na plebanii) stają teraz wobec nowego stylu administracji i finansowania, który z pewnego typu demokracji czyni ideał chrześcijaństwa. Lud szybko się spostrzeże, że Kościół jest daleki, obcy, jest czymś specjalnym, pochodzącym z importu, finansowanym z zagranicy: jego język zaś tym jest świętszy ponieważ nie jest językiem miejscowym.

Wkład zagranicy — i nadzieja że będzie on nadal rosnąć — na nowo umacnia kościelną małoduszność, dając archaicznemu systemowi kolonialnemu nowe szanse dalszego funkcjonowania. Jeśli Ameryka Północna i Europa przyślą dość księży, by obsadzić opuszczone parafie, nie trzeba będzie wzywać świeckich ochotników do pełnienia większości ewangelizacyjnych zadań, zbędną okaże się wszelka rewizja struktury parafialnej, funkcji kapłańskich, obo-

wiązku niedzielnego i kazania. Nie trzeba będzie studiować kwestii żonatych diakonów, nowych form liturgii słowa i Eucharystii czy propagować lekturę Pisma św. w domowym kulcie rodzinnym. Nadzieja pokładana w liczebnym wzroście duchowieństwa w Ameryce Łacińskiej jest zwodnicza jak śpiew syreni. Maskuje ona chroniczny nadmiar kleru, który powinien być uważany za najpoważniejszą chorobę Kościoła. Tylko kilka osób, odważnych i obdarzonych wyobraźnią — przy czym nie wszystkie pochodzą z samej Ameryki Łacińskiej — naprawdę pracuje mając na widoku prawdziwą reformę. Istnienie tych osób pozwala nieco zmodyfikować tę pesymistyczną ocenę sytuacji.

Duża część personelu kościelnego Ameryki Łacińskiej zatrudniana jest przez instytucje prywatne służące klasie średniej i wyższej i przynoszące spore zyski. To dzieje się na kontynencie, który w najwyższym stopniu i bardzo pilnie potrzebuje nauczycieli, pielęgniarek i pracowników służby społecznej, aby mogły nadal funkcjonować i rozwijać się instytucje publiczne, służące ubogim. Wielka część duchowieństwa poświęca się czynnościom kancelaryjnym związanym z udzielaniem sakramentów oraz kolportażem „błogosławieństw", które często pojmowane są w sposób zabobonny. Wielu z tych księży żyje w rozpaczliwej nędzy. Kościół niezdolny do zatrudnienia swego personelu w rozsądnie pomyślanym duszpasterstwie nie potrafi także utrzymać swoich kapłanów i rządzących nimi 670 biskupów. Teologia służy do uzasadniania tego systemu, prawo kanoniczne do administrowania nim, a kler zagraniczny ma dlań zdobywać światową opinię publiczną. To poczucie prawdziwych wartości opróżnia seminaria i przerzedza szeregi kleru, w o wiele większym stopniu niż brak dyscypliny i ofiarności. (...)

Mając za sobą sześć lat pracy nad formowaniem misjonarzy przeznaczonych dla Ameryki Łacińskiej wiem dobrze, że prawdziwi ochotnicy coraz wyraźniej pragną stawić czoło prawdzie, która stanowi próbę ich wiary. (...) Ci co udają się do Ameryki Łacińskiej muszą pokornie przyjąć ryzyko bycia nieużytecznym a nawet szkodliwym, mimo że daje się z siebie wszystko. Muszą pogodzić się z faktem, że będąc częścią kulejącego programu pomocy kościelnej, praca ich tylko odciąża przeżartą rakiem strukturę — jedyna nadzieja leży w tym, że pomoc i środki lecznicze mogą dać organizmowi czas i moment wytchnienia, konieczny, aby mógł on podjąć wysiłek samodzielnego zdrowienia. Ale jest może bardziej prawdopodobne, że pigułka aptekarza powstrzyma chorego od zasięgnięcia rady chirurga i doprowadzi go do narkomanii.

(...) Musimy zdawać sobie sprawę, że misjonarze ponoszą ryzyko stania się pionkami na szachownicy świata, i że używanie Ewangelii

dla podtrzymania jakiegoś systemu politycznego czy społecznego jest bluźnierstwem. (...)

*

Pierwsze konsekwencje powszechnej naukowej auto-krytyki wstrząsają Kościołem Ameryki Północnej. Nie tylko metody i instytucje są zakwestionowane i oceniane negatywnie. Dotyczy to także ideologii leżących u ich podstaw. Samo zaufanie zostało podważone. Niemniej — na zasadzie zdumiewającego paradoksu — wciąż usiłuje się zaszczepiać głęboko innej kulturze te same struktury i programy, które na rodzimym terenie już są przezwyciężone czy zakwestionowane. Niedawno słyszałem, że personel rodem ze Stanów Zjednoczonych zamierza założyć katolicką szkołę podstawową w pewnej miejscowości Ameryki Środkowej, gdzie już funkcjonuje kilkanaście szkół państwowych.

Ale istnieje też niebezpieczeństwo przeciwne: Ameryka Łacińska nie może już być rodzajem azylu dla liberałów amerykańskich, którzy nie są w stanie związać końca z końcem u siebie w domu, czy też dla apostołów nazbyt „apostolskich", by umieli we własnej wspólnocie kompetentnie pełnić obowiązki związane z przyjętym powołaniem. Akwizytor kościelnych gadgetów niesie ze sobą groźbę zalania kontynentu tanimi imitacjami północno-amerykańskich parafii, szkół, i katechizmów, których modele są już przestarzałe w samych Stanach. Uciekinier pomnaża tylko zamieszanie panujące i tak w obcym kraju przez swe powierzchowne protesty, nie do zniesienia także w jego własnym kraju. (...)

*

WNIOSEK: istota problemu polega nie na tym jak wysyłać więcej ludzi i pieniędzy, lecz na pytaniu p o c o t o c z y n i ć, czemu chcemy służyć. Tymczasem Kościół bynajmniej nie jest w sytuacji krytycznej. Wciąż stoimy w obliczu pokusy ratowania i łatania jego obecnych struktur. To jest łatwiejsze niż postawić sobie pytanie o ich celowość i autentyczność. Licząc na to, że dzieła naszych rąk będą głosić naszą chwałę czujemy się winni, nieszczęśliwi, zawiedzeni i zirytowani gdy jakaś część budynku zaczyna się walić. Zamiast wierzyć w Kościół, gorączkowo staramy się go budować zgodnie z naszym własnym, niejasnym modelem kulturalnym. Uciekając się do różnych technik chcemy budować wspólnotę, ale jednocześnie nie dostrzegamy utajonego pragnienia jedności, które w wielkim trudzie i z bólem stara się znaleźć wyraz wśród ludzi. Pełni obaw usiłujemy budować n a s z Kościół przy pomocy statystyk, zamiast w duchu wiary szukać go w ludziach.

Ivan Illich
oprac. **HB**

BARBARA WARD

CZTERY REWOLUCJE

Wszyscy, jak sądzę, zdajemy sobie sprawę z faktu, że żyjemy w najbardziej katastroficznie rewolucyjnej epoce, jaką kiedykolwiek przeżywała ludzkość.

Zwykle myśli się o rewolucji jako o pojedynczym wydarzeniu, lub serii ściśle powiązanych ze sobą wydarzeń. Lecz w rzeczywistości żyjemy w samym środku dziesięciu czy dwudziestu takich rewolucji. Wszystkie one zmieniają nasz sposób życia i nasze spojrzenie na rzeczywistość, zmieniają wszystko nie do poznania i czynią to szybko. Chcę tu prześledzić niektóre z tych rewolucji i ich wpływ na nasze społeczeństwo i sposób życia. Nie mogąc zająć się wszystkimi, wybieram cztery wplatające się w nasze biografie w prawie każdym ich punkcie.

Pierwsza, być może najbardziej wpływowa rewolucja, zaczyna się w dziedzinie idei. Nic w tym dziwnego, bo idee są pierwszorzędnymi motorami historii. Rewolucje zwykle rozpoczynają się od idei: to w związku z ideami zmieniamy swój sposób życia, organizację społeczną i stosunek do świata materialnego. Zacznijmy więc od rewolucyjnej idei działającej teraz w całym świecie, od krańca do krańca. Chodzi o rewolucję równości, równości ludzi i narodów. Twierdzenie to może się wydawać nieco gołosłownym. Nie możemy go tu rozwijać. Nie mamy dość miejsca, by przeprowadzić refleksję nad wszystkimi implikacjami międzyludzkiej równości. Zresztą żadne z dzisiejszych społeczeństw nie zdaje sobie w pełni sprawy z tego, co właściwie rozumie przez równość. Czy ma to być tylko zrównanie? Czy równość oznacza obojętność wobec doskonałości? Czy przeciwnie — da się pogodzić równość z rozsądnymi strukturami rozkazodawstwa i kontroli? A skoro ktoś przecież musi

---

BARBARA WARD (Lady Jackson) znana publicystka, stały współpracownik londyńskiego „The Economist", jest autorką szeregu książek na temat problemów III Świata. W numerze 149 „Znaku" zamieściliśmy jej wypowiedź na Konferencji Światowej Rady Kościołów w Genewie (lipiec 1966).

Tekst, który publikujemy, stanowi z nieznacznymi skrótami I rozdział głośnej książki Barbary Ward *The Rich Nations and the Poor Nations* (W. W. Norton & Co, New York 1962). Przypis pochodzi z rozdziału II.

rządzić — to czy władza opierająca się jedynie na samym rozumie i zdolnościach, po usunięciu wszystkiego co niejako od zewnątrz sprzeciwia się równości (jak pochodzenie, własność ziemska, bogactwo, dziedziczenie) nie stworzy merytokracji, mandarynatu wyrafinowanej inteligencji? A przecież taki mandarynat może bardziej zagrażać równości niż system, w którym metody wyłaniania warstwy rządzącej są mniej rygorystyczne i sztywne. To pytania naprawdę fascynujące i wiele z nich ściśle wiąże się z wielkimi międzynarodowymi zagadnieniami. Na przykład rekrutacja przywódców spośród warstw upośledzonych jest wielką siłą komunizmu, ponieważ te właśnie warstwy są najliczniejsze w obrębie narodów wchodzących na drogę rozwoju. Ale tu interesuje nas równość głównie jako siła pchająca ku zmianom społecznym, ekonomicznym i narodowym.

Wiemy, że namiętne pragnienie odczuwania swej równości z innymi ludźmi, bez różnicy klasy, płci i przynależności rasowej czy narodowej jest jedną z potężnych sił społecznych naszych czasów. Sądzę, że jest ono także głównym korzeniem współczesnego nacjonalizmu. Nie lekceważę oczywiście innych źródeł nacjonalizmu, jak poczucie wspólnoty, wspólny język, te same dzieje. Lecz na arenie międzynarodowej siła nacjonalizmu wiąże się z poczuciem, że dany naród jest równie dobry jak jego sąsiedzi, a więc należą mu się te same prawa. A więc równość. Narody Zjednoczone ze swym równym prawem dla wszystkich — jedno państwo, jeden głos — są refleksem tego egalitarnego nacjonalizmu. Prawo do samostanowienia — najsilniejsza broń nacjonalizmu w dobie rozpadu imperiów — jest w swej istocie właśnie żądaniem równości, stawianym przez nowe ludy starym narodom. Z tej właśnie racji nacjonalizm wiąże się dla nas z problemem równości, wzajemnej równości narodów, równości szacunku i prestiżu zagwarantowanego przez narodową suwerenność.

Druga rewolucja także dotyczy idei — idei p o s t ę p u, możliwości zmian prowadzących ku lepszemu światu, nie kiedyś w wieczności, lecz tu i teraz. To zaabsorbowanie doczesnością, „światowość", nacisk położony na rzeczy i szanse tego świata jest drugą radykalną siłą działającą w naszym świecie.

Trzecia rewolucja, to rewolucja b i o l o g i c z n a, nagły wzrost tempa w jakim gatunek ludzki mnoży się na ziemi.

Czwarta rewolucja, niezwykle istotna, o całkowicie fundamentalnym znaczeniu, to z a s t o s o w a n i e n a u k i i k a p i t a ł u w procesach ekonomicznych, nie ograniczające się zresztą do nich. Stosujemy naukę i oparte na niej rozwiązania we wszystkich dziedzinach życia, w administracji, polityce, organizacji społeczeństwa a nawet w kulturze i sztuce.

Wszystkie cztery rewolucje — równości, zaangażowania w doczesność, przyrostu ludności i nowych pojęć i metod naukowych — zaczęły się w rejonie Północnego Atlantyku. Nastąpił tu rodzaj mutacji i odtąd nasz los różni się już od losu narodów niedorozwiniętych gospodarczo czy dopiero wkraczających na drogę rozwoju: w ich społeczeństwach żadna z rewolucji nie rozwinęła się jeszcze w pełni. Niewielkie mają pojęcie o równości. W przeszłości nigdy nie walczyły zbyt usilnie o materialny postęp, szybko zadowalając się osiągniętym poziomem. Przyrost ludności poddany był cyklowi, w którym kolejno następowały fazy klęsk głodowych i sytości — nie miało to nic wspólnego z obecną eksplozją populacyjną. A przede wszystkim tradycyjne społeczeństwa bardzo mało oszczędzały i praktycznie nie istniała tam nauka. Zmiany, które odcięły nas od wszelkich wcześniejszych form organizacji społecznej, stworzyły w obrębie strefy atlantyckiej coś, co może być określone jako nowy rodzaj wspólnoty ludzkiej. Nie wiem czy istotnie to nowe społeczeństwo można nazwać szczęśliwszym. Niektórzy wątpią czy jest ono bardziej cywilizowane. Ale jedno jest pewne: to społeczeństwo jest nieprawdopodobnie bogate. W strefie atlantyckiej powstał krąg społeczeństw posiadających więcej dóbr, dysponujących większymi zasobami niż miało to kiedykolwiek miejsce w historii ludzkości. To właśnie jest głęboko rewolucyjna zmiana na którą złożyły się wszystkie pomocnicze rewolucje. A ponieważ nie wszystkie narody wkroczyły już w zasięg tej rewolucji czy też raczej serii rewolucji — a zarazem wszystkie niewątpliwie pragną to zrobić — różnica między bogatymi a ubogimi narodami jest jednym z fundamentalnych elementów w dziejach naszego stulecia.

Jak to się stało, że cztery rewolucje współdziałając ze sobą wytworzyły nowy typ społeczeństwa — społeczeństwo względnej lub nawet bezwzględnej obfitości? Jak to się stało, że przebudowując tradycyjny porządek społeczny doszliśmy do formy społeczeństwa różnej od wszystkiego co kiedykolwiek istniało?

Zacznijmy od rewolucji równości. Ma ona korzenie w dwóch głębokich tradycjach zachodniego społeczeństwa: greckiej idei prawa i judeo-chrześcijańskiej wizji dusz równych przed Bogiem. Dla Greków istotą obywatelstwa, czyli tego co odróżniało *polis*, miasto-państwo od żyjących poza jego obrębem barbarzyńców, był fakt, że w mieście greckim ludzie żyją według praw, własnych praw ustawionych przy ich współudziale. Nie była to oczywiście pełna wizja równości: nie obejmowała ona kobiet i niewolników. Ale obywatele byli równi wobec prawa. Prawo osłaniało ich przed groźbą tyranii, czy to jednego przywódcy, czy to rządzącej większości. Ta ostatnia tyrania może przecież być jeszcze cięższa... Tu po raz pierwszy w historii spotykamy deklarację praw człowieka,

praw, które przysługują mu także wobec niebezpiecznie suwerennej władzy.

Inny aspekt równości wyraża się w metafizycznej chrześcijańskiej wizji dusz stworzonych na obraz Boży. W średniowieczu katedry i kościoły wychowywały ludzi. Ulubionym tematem rzeźb na portalach katedr i malowideł w skromnych nawet kościołach parafialnych był Sąd Ostateczny. Te panoramy najwyższego szczęścia i krańcowej rozpaczy z wielką emocjonalną siłą szerzyły poczucie międzyludzkiej równości. Wśród powołanych do szczęścia wiecznego był pasterz, chłop, drwal i cieśla, a w ogień wieczny aż nazbyt często szli królowie, książęta i biskupi... W sposób niezwykle dramatyczny wyrażało się w tych obrazach to, co stanowi najgłębszą najistotniejszą zasadę równości: wiara, że dusze są równe wobec Boga, a więc równość jest czymś wrodzonym, metafizycznym — nie może więc zależeć od przynależności klasowej, kulturowej czy rasowej. Gdy tak rewolucyjna idea raz zostanie zaszczepiona w społeczeństwie — trudno sobie wyobrazić jak bogate i różnorodne może przynieść skutki.

Jedna z konsekwencji tej idei jest szczególnie godna rozpatrzenia: oto w naszej cywilizacji pozycję dominującą osiągają grupy ludzi, które w żadnym innym społeczeństwie nigdy nie doszły do politycznego zwycięstwa czy przełomu na swoją korzyść.

W największym, wręcz stenograficznym skrócie można powiedzieć, że od początku historii władcami byli królowie i kapłani. U boku ich stali wojownicy, często — jak na przykład we wczesnym średniowieczu europejskim — wojownicy ci byli wynagradzani posiadłościami ziemskimi. Lub — jak w Indiach — dochody z takich posiadłości przydzielane były urzędnikom dworskim i doradcom królewskim jako źródło dostatniego utrzymania. Tak więc przywództwo polityczne było monopolizowane przez dwór i właścicieli rolnych. W takich społecznościach — a do tego typu musimy zaliczyć większość społeczeństw tradycyjnych — kupiec z konieczności był postacią marginesową. Ten dawny, mniej lub bardziej feudalny model społeczeństwa przetrwał po dziś dzień w części Ameryki Południowej i Azji. Lecz w miarę dojrzewania średniowiecza obraz Europy zaczynał przybierać nowe rysy. Dzięki podziałowi władzy między cesarza i papieża zaistniał w społeczeństwie pewien pluralizm władzy w obrębie tego samego porządku. Mniejsze dodatkowe grupy — narody, miasta, gminy, korporacje — najpierw chwytały władzę, konieczną aby mogły funkcjonować, a potem definiowały ją w kategoriach prawnych i gotowe były bronić jej w imię równości wobec prawa. W takim społeczeństwie kupiec mógł stać się prawdziwą potęgą; jego praca, interesy i oszczędności były bezpieczne. Prawa miejskie precyzowały uprawnienia kupca

w zakresie samorządu i już w XIV wieku król za pośrednictwem parlamentu zasięgał jego rady nim odważył się opodatkować bogactwa miejskie w imię ogólnonarodowych interesów.

Wszystkie te okoliczności zapewniły miastom niespotykaną dotąd niezależność, z której korzystali bankierzy, kupcy i cała rosnąca klasa średnia. W Kantonie czy w Delhi nigdy nie było osobistości, którą dałoby się porównać z Lordem Mayorem Londynu czy Burmistrzem Gandawy. A bez zaufania w sobie i poczucia bezpieczeństwa klasy kupieckiej późniejsza ewolucja społeczeństwa kapitalistycznego nie byłaby możliwa.

Ale zaczyn równości nie przestał działać wyniósłszy na powierzchnię klasę średnią i udzieliwszy jej istotnych wpływów. Działał on w reszcie społeczeństwa i działa dotychczas. W czasie angielskiej Wojny Domowej pewien żołnierz należący do skrajnego odłamu armii Cromwella, nazwiskiem John Lilburne, dał klasyczny wyraz tendencji, która będzie dominować w polityce przez następne lat czterysta: „I najuboższy człowiek w całej Anglii ma życie do przeżycia tak samo jak najbogatszy" *(The poorest he that is in England has a life to live as the richest he).* Tak sądził Lilburne, i to przekonanie tkwi u podłoża niezliczonych późniejszych rewolucji. To ono leży u podstaw socjalizmu i jego wzrostu, ono jest bronią organizacji związkowych, hasłem emancypacji robotników w stosunku do klasy średniej i podstawą całej koncepcji nowoczesnego państwa dobrobytu. Nie widać końca tego rewolucyjnego procesu, bo — jak już wspomnieliśmy — nie wiemy jak będzie wyglądało ostatnie stadium równości. Czy będzie to zrównanie? Czy równość szans i równość startu? Czy też może społeczeństwo rządzone miłością a nie siłą?

Nie wiemy tego. Ale wiemy, że zaczyn równości przeniknął wszystkie warstwy naszego społeczeństwa, wyzwalając nowe klasy i nowe siły wkraczające na scenę historii. Trzeba teraz zapytać, czego te nowe klasy właściwie żądały domagając się emancypacji? W tym punkcie napotykamy na drugą z naszych rewolucyjnych idei, ową „światowość" czy „świeckość", ogromne zainteresowanie tym światem, dokonującymi się w nim procesami, jego budową, prawami, którym jest poddany, sposobami, dzięki którym możemy puścić go w ruch i przemieniać zgodnie z naszymi ludzkimi celami i dążeniami. Rewolucyjna światowość to zainteresowanie światem jako terenem pracy i wysiłku człowieka, wysiłku wiodącego ku zaspokojeniu potrzeb i ziszczeniu marzeń.

Idee te wywodzą się w swej istocie z naszego potrójnego dziedzictwa: myśli greckiej, judaizmu i chrześcijaństwa. To dzięki greckiej wizji prawa nauka zdobyła się na zaufanie światu, na przekonanie, że materialny świat jest dostatecznie uporządkowany aby

przewidywanie i badania naukowe były możliwe. Z religijnej tradycji judeo-chrześcijańskiej wyrasta przeświadczenie, że całe stworzenie jest dziełem Boga, i jako takie musi być niezmiernie interesujące i wielkiej wartości. „Niczego nie zwij nieczystym" brzmiało boskie polecenie dla Piotra i mimo pokusy religijnego pesymizmu chrześcijaństwo nigdy nie miało za złudę tego, co pochodzi z rąk Bożych. Innym społeczeństwom brakowało tego istotnego wglądu, tej intuicji wartości rzeczy stworzonych. W kulturze hinduskiej świat to *maya*, złuda, gorączkowy taniec ulotnych przewidzeń zasłaniających nam czystą rzeczywistość niestworzonego bytu.

Ale tradycja zachodnia najostrzej zapewne odcina się od podstawowych idei innych cywilizacji poprzez swą wizję rzeczywistości jako dramatu, który się rozwija, wielkiego dialogu między Bogiem i człowiekiem, dialogu który kiedyś u swego niepojętego kresu ukoronowany zostanie błogosławieństwem, szczęściem i pełnią. Wszystkie społeczeństwa archaiczne czują się związane, wplecione w melancholijne koło nieskończonych powrotów. Pory roku, cykl życiowy, porządek planet — wszystko to wskazywało na wieczny powrót rzeczy ku ich początkom, a życie krążyło po orbicie wykreślonej przeznaczeniem. Marek Aureliusz, najmędrszy z rzymskich cesarzy, wierzył że człowiek około czterdziestki przeżył już wszystko, czego można doświadczyć. Żadna wizja rzeczywistości idącej naprzód ku nowym możliwościom, żadna nadzieja na przyszłość lepszą i pełniejszą niż teraźniejszość nie łagodziła fatalizmu starożytnych cywilizacji. To w wierze żydowskiej i chrześcijańskiej po raz pierwszy wstaje przed ludzkością mesjaniczna nadzieja. W chrześcijaństwie nadzieja wyraża się w religijnych kategoriach wyzwolenia i zbawienia. Lecz na przestrzeni wieków idee te przekształciły się w pojęcia doczesne, świeckie, w ideę postępu, marszu naprzód, nadziei na horyzoncie, pracy dla lepszej przyszłości, nie w zaświatach lecz tutaj i teraz.

(...)

Zajmijmy się teraz bliżej trzecią z rewolucji, które dokonały metamorfozy zachodniego społeczeństwa. Począwszy od osiemnastego wieku nowa wiedza medyczna, ustawiczna poprawa stanu higieny publicznej oraz skupienie ludzi w nowych miastach przedłużyło im życie i zapoczątkowało proces prowadzący ku gwałtownemu wzrostowi stopy urodzeń. Na zachodzie eksplozja ta naogół była bodźcem wzrostu, bodźcem ekonomicznego rozwoju. Przyczyną tego jest głównie fakt, że powstanie i ekspansja nowoczesnego systemu ekonomicznego miały miejsce w p i e r w s z y c h s t a d i a c h demograficznej eksplozji. Ekonomia mogła więc rosnąć w miarę przyrostu ludności. Był nawet czas w wieku osiemnastym, gdy wydawało się, że niedostatek siły roboczej położy kres dalszemu rozwojowi gospodarki. W dziewiętnastowiecznej Ameryce masowa imigracja była

jednym z ważnych czynników przyśpieszających rozwój gospodarczy. W latach dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia depresja zbiegła się ze znacznym spadkiem stopy urodzeń najpierw w Wielkiej Brytanii a potem w Ameryce. Dziś znów wydaje się pewnym, że niektóre aspekty rozwoju Ameryki Północnej wiążą się z szybkim wzrostem zaludnienia. Tak więc — biorąc pod uwagę całość — na Zachodzie wzrost gospodarczy i przyrost ludności szły ze sobą w parze. Że nie stało się tak na Wschodzie, to dziś jeden z najważniejszych problemów światowych. Ale Zachód uniknął dylematu wiążącego się z przyrostem ludności przekraczającym stojące do dyspozycji zasoby ekonomiczne. Przeciwnie — rosnąca siła robocza wchłaniana przez rozwijający się system gospodarczy dostarczała pracy dla produkcji dóbr i rynku zbytu dla ich sprzedaży.

Przechodzimy teraz do ostatniej rewolucji, rewolucji kapitału i nauki i zastosowania ich w obrębie procesów ekonomicznych.

Kapitał to oszczędzanie, a oszczędzanie oznacza niekonsumowanie. Ale odkładanie czy ograniczanie konsumpcji nie ma sensu, jeżeli w jakimś punkcie oszczędzanie nie zapewnia większej czy lepszej konsumpcji w przyszłości. Na przykład trzeba więcej wysiłku, czasu i nakładów, aby wyprodukować lepsze ziarno czy lepszy pług. Ale w końcu jest się wynagrodzonym przez lepsze zbiory, a więc innymi słowy konsumpcja może iść w górę na skutek dodatkowego wysiłku.

W tradycyjnym społeczeństwie trudność polega po prostu na tym, że ludzka wiedza o zachowaniu rzeczy materialnych jest jeszcze bardzo ograniczona. Człowiek nie posiada jeszcze naukowych narzędzi i przyzwyczajeń, nie umie eksperymentować, aby przekonać się w jaki sposób można przekształcać materię i manipulować nią. Metody produkcji lepszego ziarna są nieliczne, nie przeprowadzono jeszcze wielu prób ulepszenia pługa. Lepsze pługi mogą powstać dopiero po udoskonaleniu techniki wyrobu i obróbki żelaza, a to z kolei wymaga odkrycia innego paliwa poza węglem drzewnym. Krótko mówiąc ciepło spalania drzewa, energia wiatru, szybkość konia i wprawa człowieka wyznaczają ciasne granice prymitywnej technologii. Wielka zmiana, jaka nastąpiła w wieku osiemnastym, polegała przede wszystkim na ogromnym rozkwicie technik i technologii, w które można było inwestować oszczędności. Do zmiany tej doszło dzięki rewolucyjnym prądom, o których już mówiliśmy, dzięki rosnącemu zainteresowaniu materialnymi przedmiotami, dzięki „światowości" i planowemu badaniu rzeczywistości fizykalnej. (...)

Wyemancypowana i ufna w sobie klasa kupiecka, która już posiadała silny system kredytowy, dysponowała oszczędnościami, które

mogła włożyć w nowe technologie. Przyłączyli się do niej posiadacze rolni i zamożniejsi rzemieślnicy, wszyscy gotowi eksperymentować i popierać eksperymenty kosztem swoich i cudzych oszczędności. Ta kombinacja rozwiniętej technologii i rozpowszechnionego oszczędzania umożliwiła wielki wzrost wydajności pracy. Każde ręce robocze mogły ustawicznie produkować więcej. Nadwyżka mogła być ponownie inwestowana celem dalszej ekspansji. Ten proces wymagał utrzymywania ogólnej konsumpcji na niskim poziomie. Masy robotnicze początkowo nic nie zyskiwały na nowym systemie. Stłoczone w miastach, ciemne, niezorganizowane przyczyniały się do powstawania nowych ogromnych oszczędności pracując za płace o wiele niższe niż osiągnięta już wydajność pracy. Ale przedsiębiorcy gromadzili oszczędności, inwestowali je i cała gospodarka rosła.
Ta pokaźna „pierwotna akumulacja" dała w efekcie przełomowe przejście do nowego typu gospodarki, w której, dzięki dopływowi kapitału do wszystkich dziedzin i procesów, ekspansja jednych wspomagała ekspansję wszystkich, powstał jakgdyby wewnętrzny rozpęd, który ostatecznie wprowadził gospodarkę na orbitę... Tak powstał nowy rozwinięty typ społeczeństwa technicznego, uprzemysłowionego i posiadającego kapitał. (...)

Niezmiernie bogata wspólnota zachodnich narodów staje się coraz bogatsza. Ale jednocześnie nie oddziaływuje już na resztę świata w sposób pobudzający do rozwoju. W wieku dziewiętnastym część kapitałów w poszukiwaniu zysku eksportowana była do kolonii, do Indii, na Daleki Wschód, do Ameryki Południowej. Wzrost świata atlantyckiego częściowo przynajmniej podniecany był przez zakupy surowców w słabiej rozwiniętych krajach zamorskich. Ale w wieku dwudziestym ten rodzaj współzależności między ośrodkiem uprzemysłowionym i producentami surowców zdaje się zanikać. W ostatnich dwudziestu czy trzydziestu latach zachodnia produkcja rozwijała się szybciej niż zapotrzebowanie na importowane surowce. Nie ciągniemy już świata za sobą w optymistycznym dziewiętnastowiecznym sensie, nie podciągamy go... Automatyczne bodźce rozwojowe, jakich dostarczamy zamorskim partnerom, są dziś słabsze niż 70 lat temu, a to ze względu na głębokie zmiany w naszej technologii. Zastosowania nauki przyczyniły się do rozwoju sztuki materiałów zastępczych. Bardzo często się zdarza, że importowane dawniej surowce potrafimy dziś sami wytwarzać. Przykładem sztuczny kauczuk, nowe włókna do wyrobów tekstylnych, produkty petrochemii — nawet *ersatz*-czekolada. A więc nie wciągamy już reszty świata w proces rozwoju tak jak to miało miejsce w pierwszym okresie naszego wzrostu i bogacenia się. Zapełniamy powstającą lukę poprzez udzielaną pomoc gospodarczą. Ale nie uważamy tej po-

mocy za zadanie przyjęte na stałe i wyraźnie określone. Jest to środek doraźny i w żadnym wypadku nie wystarczający.

Ale nie na tym koniec. Drugi ważny czynnik zmienia charakter naszych wzajemnych stosunków. Chodzi po prostu o to, że Zachód przebił się już do nowoczesności, jest już po drugiej stronie wielkiego przełomu — a nowo powstające państwa jeszcze go nie przeszły. A przede wszystkim nie zakończyły one jeszcze pierwszej, twardej, bezlitosnej nawet fazy wczesnych oszczędności.

Proces oszczędzania jest przedsięwzięciem na wielką skalę. Aby mógł się rozpocząć, trzeba osiągnąć pewien rozpęd. Wszystkie dziedziny gospodarki muszą nim być objęte, jeśli jej model jako całość ma ulec zmianie. Małe modyfikacje tu i tam, trochę postępu tu i ówdzie mogą zmienić coś w tym czy innym fragmencie gospodarki ale wielka fala zmian musi ogarnąć całość społeczeństwa, jeżeli ma się dokonać zasadniczy przełom, przejście do nowego typu gospodarki produkcyjnej, przejście które na Zachodzie już nastąpiło. Realizując się w społeczeństwie tradycyjnym, przełom ten wymaga wielkich nakładów kapitału. Trzeba zacząć zmieniać wszystko: system wykształcenia, rolnictwo, transport, energetykę, przemysł. To znaczy, że kapitał musi być wydatkowany na skalę masową. A jednocześnie społeczeństwo niedorozwinięte gospodarczo jest zbyt ubogie [1], by mogło oszczędzać odpowiednio do zapotrzebowania na kapitał. To jest paradoks tego stadium, które Marks nazwał okresem „pierwotnej akumulacji", pierwszego wielkiego wysiłku oszczędzania, który jest konieczny, jeśli gospodarka ma nabrać rozpędu. Kolonialny wpływ Zachodu nie stworzył tego rozpędu. Przyczynił

[1] Jak określić, co rozumiemy przez „narody ubogie"? Termin „narody w stanie niedorozwoju" nie jest całkiem właściwy, ponieważ zalicza do jednej kategorii bardzo różne typy niedorozwoju. Na przykład Indie i Pakistan są dziedzicami wielkiej starodawnej cywilizacji i mimo ubóstwa posiadają wiele cech rozwiniętych państw w takich dziedzinach jak literatura, sztuka i administracja. Inne regiony — jak np. Kongo — nie są rozwinięte w żadnym z możliwych znaczeń. Sądzę więc, że na tym etapie najlepszą metodą definiowania ubóstwa będzie zastosowanie prostego kryterium dochodu na głowę ludności, przeciętnego dochodu, jaki mogą osiągnąć obywatele różnych krajów. Jeśli ustalimy poziom zasobności bogatych społeczeństw na wysokości 500 dolarów rocznego dochodu na głowę ludności, to okaże się, że 80% ludzkości znajduje się poniżej normy. Naogół tylko narody uprzywilejowane strefy atlantyckiej a także Związek Radziecki i Czechosłowacja osiągają ten poziom, względnie poziom trzy lub czterokrotnie wyższy. Ustalanie precyzyjnej hierarchii bogactwa nie ma wielkiego sensu. Istotną sprawą jest fakt, że masa ludzkości żyje o wiele poniżej poziomu 500 dolarów rocznego dochodu, w niektórych krajach, jak np. w Indiach sięga on zaledwie 60 dolarów. A przecież w Indiach żyje ponad 500 milionów ludzi... Stanowi to około dwóch piątych ubogich mieszkańców Trzeciego Świata. Dystans między bogatymi a ubogimi jest więc ogromny, i jak już zauważyliśmy, nadal się powiększa.

się tylko do cząstkowej modernizacji; zaistniały początki nowoczesnego systemu oświaty, początki przemysłu, nieco rolnictwa nastawionego na eksport, kilka portów, zaczątki sieci komunikacyjnej, zarys nowoczesnej administracji. Ale wszystko to nie wystarczyło, by nadać gospodarce rozpęd prowadzący do stałego wzrostu.

W rezultacie rośnie dystans pomiędzy krajami zachodnimi, które już weszły na orbitę gdy chodzi o życie gospodarcze, a krajami, które jeszcze nie wystartowały. My na Zachodzie już dawno zakończyliśmy pierwszą fazę pierwotnej akumulacji, mamy w rękach mechanizm, którym możemy się posłużyć dla dalszej ekspansji. Nawiasem mówiąc zdobyliśmy ten mechanizm gdy nasza ludność nie była jeszcze zbyt liczna. Teraz, kiedy jesteśmy już na orbicie, nasze bogactwo może się mnożyć przez procent składany, ponieważ już jesteśmy bogaci. Jest to zresztą zjawisko dobrze znane w życiu rodzinnym. Człowiekowi bogatemu o wiele łatwiej inwestować i bogacić się dalej niż biednemu zacząć w ogóle inwestować. To samo dotyczy narodów. Narody, które jeszcze nie przekroczyły progu oszczędności, stają się coraz uboższe, do czego dołącza się jeszcze ta komplikacja, że w międzyczasie stale rośnie liczba ich ludności.

Tak więc nasz świat dzisiejszy stoi pod znakiem tragicznego i skomplikowanego podziału. Część ludzkości przeszła przez rewolucje prowadzące ku nowoczesności i obecnie udziałem jej jest model gospodarczy wielkiego i nieustannie powiększającego się bogactwa. Lecz reszta ludzkości ma ten etap przed sobą. Nowe kraje nie znajdą równowagi, nim będzie mógł się rozpocząć wielki proces nabierania rozpędu. Stary tradycyjny świat umiera. Nowy, radykalny, idący naprzód jeszcze się nie narodził. Skoro tak, to dystans między bogatymi a ubogimi z konieczności będzie najbardziej tragicznym i naglącym problemem naszych czasów.

Barbara Ward
tłum. H. Bortnowska

BERNARD NOSSITER

DEKADA ROZWOJU?

Organizacja Narodów Zjednoczonych nazwała lata sześćdziesiąte dekadą rozwoju. Produktywność narodów ubogich miała wzrastać o 5% rocznie. Aby osiągnąć ten cel, bogaci mieli przekazywać co-

---

BERNARD NOSSITER jest europejskim korespondentem ekonomicznym „The Washington Post". Artykuł, którego fragmenty zamieszczamy, ukazał się w „The New Republic", a następnie przedrukowany został w publikacji Departamentu Młodzieżowego Światowej Rady Kościołów: *The Development Apocalypse Risk*, Vol III No 1/2, Genewa 1967.

rocznie fundusze równające się 1% ich własnego dochodu. Naciągając dane Zachód głosił, że oba te cele zostały osiągnięte. Niekomunistyczni dawcy pomocy tworzą coś co nazwano Komitetem dla Popierania Rozwoju (Development Assistance Committee, w skrócie DAC). Członkami tej organizacji są Stany Zjednoczone, Kanada, Japonia, Australia i 11 państw europejskich. Niedawno DAC radośnie doniósł, że wzrost ekonomiczny narodów ubogich osiągnął średnią 5% rocznie w latach 60—64. W tym samym czasie, twierdzi DAC, członkowie jego dostarczali Trzeciemu Światowi środków — ze źródeł publicznych i prywatnych — które osiągnęły od 1,04—0,96% ich dochodu narodowego.

ONZ przedstawia natomiast całkiem inny zespół cyfr. Ocenia się tu, że wzrost ubogich regionów jest o 20% niższy niż planowano; dopływ środków pochodzących od bogatych narodów jest o 30% niższy niż to deklarowano początkowo. W odróżnieniu od DAC, ONZ nie zalicza do klasy ubogich Hiszpanii, Grecji i Jugosławii, ponieważ są to kraje szybko rozwijające się. Poziom osiąganych przez nie dochodów każe umieścić je w całkiem innej grupie. Druga zasadnicza różnica między statystykami ONZ i DAC wiąże się z samą bazą obliczania procentów. ONZ porównuje ogólny narodowy produkt krajów żyjących w dostatku, DAC woli określenie oparte na dochodzie narodowym, który jest niższy niż produkt globalny. Dochód narodowy nie obejmuje sum, które bogaci odkładają na bok w związku z deprecjacją. Zdaniem ekspertów ONZ jest to posunięcie arbitralne, ponieważ sumy przeznaczone na deprecjację bardziej zależą od narodowych systemów podatkowych niż od prawdziwie ekonomicznej potrzeby uzupełnienia kapitału.

Mówiąc krótko ONZ sądzi, że DAC sztucznie rozdyma cząstkę funduszów, która jest udziałem ubogich: w rzeczywistości otrzymują oni mniej niż się mówi. Wszelkie próby mierzenia wkładu bogatych po prostu toną w statystycznym bagnie. Na przykład Portugalia i Francja ustawicznie wychodzą na względnie najhojniejszych dawców pomocy. Lizbona oczywiście wlicza tu ogromne wydatki na tłumienie rewolty swych afrykańskich kolonii — a Francja godne uwagi sumy przeznaczone na opanowanie sytuacji w jej dawnych posiadłościach afrykańskich.

Istnieją mniej kontrowersyjne cyfry wskazujące na to, kto rozwijał się podczas Dekady Rozwoju. Na bogatym Zachodzie produkcja wzrosła o piękne 300 dolarów na głowę ludności, sięgając sumy 1 700 dolarów. Na ubogim południu osiągnięto wzrost o 10 dol. na osobę, dzięki czemu na jednego mieszkańca przypada teraz 142 dolary... W tym samym czasie roczny wzrost produkcji na Zachodzie sięgał 5%. Lecz w najludniejszych ubogich krajach, takich jak Indie i Brazylia produkt globalny wyraźnie się obniżył.

Co gorsza: obliczenia te w niewielkim stopniu biorą pod uwagę odwrotny kierunek przepływu: sumy, które ubodzy zwracają bogatym w postaci dochodu od kapitału, amortyzacji i zysków. Rzeczywiste przeniesienie środków finansowych, scedowanie ich ubogim jest zjawiskiem zadziwiająco ograniczonym. Pomoc przekazywana przez rządy rządom począwszy od roku 1960 wynosi od 5,25 do 5,75 miliardów dolarów. Do tego trzeba jeszcze dorzucić około 500 milionów pochodzących od takich agencji międzynarodowych jak Bank Światowy i afiliowana do niego IDA (International Development Agency). Lecz coraz mniejsza część środków finansowych udostępniana jest w postaci pożyczek bezzwrotnych (*grants*) — zaczynają natomiast przeważać zwykłe pożyczki (*loans*). W ubiegłym roku 1 na 5 dolarów udzielonej pomocy wracał do kieszeni bogatych tytułem zwrotu tych pożyczek. Wszystko to jest jednak zaledwie fragmentem całej historii.

Bogaci i ich eksporterzy odkryli, że ubodzy kupią wiele różnych produktów, jeżeli tylko będą mogli mieć je odrazu a zapłacić później. Prawie każdy z rozwiniętych narodów stworzył już coś w rodzaju Amerykańskiego Banku Eksportowo-Importowego, agencji, która zachęca prywatnych producentów do sprzedawania za granicą na kredyt udzielając odpowiednich gwarancji. Podobnie jak mieszkańcy slumsów w Nowym Jorku i Chicago są łatwym łupem sprzedawców na raty, tak i Trzeci Świat stał się korzystnym rynkiem zbytu dla wyrobów krajów bogatych za pośrednictwem kredytów z zabezpieczeniem. Zakupy tego rodzaju mogą być zgodne z planami rozwoju a mogą i nie być. To się nie liczy: dzień rozrachunku przyjdzie dopiero jutro. Nikt nie prowadzi rejestru tego co wetknięto rozwijającym się krajom przy pomocy tego typu zabiegów. Lecz DAC ocenia, że w 1965 roku Trzeci Świat zapłacił za tego rodzaju kredyty sumę dwukrotnie wyższą niż ta, którą musiał wyasygnować na zwrot pożyczek „pomocowych". Innymi słowy: odpływ kapitału od ubogich z powrotem ku bogatym pochłonął łącznie t r z y p i ą t e całej pomocy. Zagrzebane w końcowych uwagach raportu DAC tkwi lakoniczne twierdzenie, że „wzmożoną uwagę trzeba zwrócić na kredyty eksportowe. Te układy finansowe poważnie naruszają pomoc na rzecz rozwoju wydatnie przyczyniając się do wzrostu zadłużenia... Te problemy ... zasługują na priorytet uwagi".

Bogaci także inwestują w krajach ubogich, przy czym duża część środków idzie na wydobycie ropy naftowej na Bliskim Wschodzie, w Północnej Afryce i w Ameryce Łacińskiej. W 1965 roku całość inwestycji prywatnych w krajach na drodze rozwoju wynosiła około 3,5 miliarda dolarów. I to także wliczone jest w zachodnie kalkulacje. Nie łatwo ustalić ile z tego wróciło w postaci zysków i re-

patriacji kapitału. Prywatne przedsiębiorstwa spotkałyby się z oburzeniem swoich akcjonariuszy, gdyby ich ryzykowne zagraniczne inwestycje nie przyniosły znacznie wyższych dochodów niż te, które można osiągnąć we własnym kraju. Przykład Standard Oil Co (N. Jork) może tu dostarczyć klucza. Przedsiębiorstwo to ustawia swe ceny tak, by osiągnąć 20% zysku od inwestowanego kapitału. Można więc bezpiecznie przyjąć, że co najmniej jedna piąta sum inwestowanych w krajach rozwijających się wraca z powrotem w postaci zysków.

Istnieje wiele racji, dlaczego bogaci nie zrealizowali nawet tych skromnych zadań w stosunku do Trzeciego Świata, jakie postawiło przed nimi ONZ.

Rola Stanów Zjednoczonych, które wytwarzają więcej niż połowę tego co produkuje Zachód, jest jednak decydująca. Waszyngton narzuca styl, a uwaga Waszyngtonu jest obecnie pochłonięta czym innym. Zarzuca się kongresmanom brak zainteresowania problemami spoza ich wyborczego okręgu. Lecz od czasu Planu Marshalla ani jedna Administracja czy to republikańska czy demokratyczna, nie odniosła porażki starając się o aprobatę ogólnych linii i rozmiarów któregoś z kolejnych planów pomocy czy układów handlowych. A więc trzeba skupić uwagę na samej biurokracji i jej zainteresowaniach. Jednym z kluczowych elementów jest Skarb, nieustannie zahipnotyzowany problemem deficytu budżetowego. Z punktu widzenia Skarbu — pomoc dla zagranicy jest jednym z wydatków, które można by zredukować. Ale Skarb jest tylko jednym z głosów w chórze. Więcej wpływu na tę sprawę mają Departament Stanu i Pentagon. Obie te instytucje troszczą się obecnie wyłącznie o prowadzenie wojny w Wietnamie. Z tej racji mają „otwartą rękę" dla Azji Południowo-Wschodniej, lecz domagają się „oszczędności" na wszystkich innych odcinkach. Gdy chodzi o inne regiony — na ogół mentalność dyplomatyczno-wojskowa nie odczuwa w obecnej sytuacji międzynarodowej dostatecznie silnych bodźców skłaniających do udzielania wydatniejszego ekonomicznego wsparcia innym krajom.

Jeśli pomoc ma być skuteczna, musi ona wiązać się ze zmianami struktur społecznych, reformą rolną, podatkową i innymi posunięciami, o których mówi program Przymierza dla Postępu (Alliance for Progress). Lecz z punktu widzenia Biurokracji ta retoryka jest szkodliwa, narusza ona równowagę sił wewnątrz poszczególnych państw. A w większości krajów obecna równowaga jest zadowalająca i dla Departamentu Stanu i dla Pentagonu. Departament Obrony stara się wzmocnić wpływy swoich odpowiedników w krajach rozwijających się, o pomoc w dozbrajaniu się bynajmniej nie

trudno. Poparcie Waszyngtonu dla wyścigu zbrojeń w Ameryce Łacińskiej jest ogólnie znane; ostatnio dochodzi do tego kwestia Bliskiego Wschodu.

Na bardziej abstrakcyjnym poziomie pojawia się autentyczny agnostycyzm co do elementów sprzyjających rozwojowi i roli pomocy gospodarczej. Mnóstwo pieniędzy z zewnątrz wpłynęło do Grecji, Taiwanu i Izraela i kraje te rozwijają się szybko. Lecz całkiem podobną szczodrobliwością obdarzono także Turcję, gdzie tempo wzrostu raczej się obniża. Także doświadczenia afrykańskie uwolniły wszystkich od wielu optymistycznych iluzji.

UNCTAD, agencja ONZ dla spraw rozwoju zainicjowana przez kraje ubogie, wypracowała pomysłowy program nowych form „przemytu" pomocy. Jeden z projektów przewiduje preferencyjne taryfy dla narodów rozwijających się, a więc prawo sprzedaży ich wyrobów na rynkach zachodnich przy cłach niższych niż te, których wymaga się od krajów zaawansowanych gospodarczo. Inny projekt rozciąga na kraje ubogie całą sieć układów podtrzymujących ceny surowców i produktów żywnościowych, na których opierają się eksportowe dochody tych krajów. Wreszcie współpracując z Bankiem Światowym UNCTAD opracowała plan dostarczania funduszów, które pozwolą w razie potrzeby skompensować straty rozwijających się narodów wynikłe na skutek zmian cen artykułów.

Lecz niewiele z pośród ubogich narodów produkuje coś nadającego się do eksportu, więc drobne ulgi taryfowe niedużo pomogą gdy chodzi o rozszerzenie zbytu. Co najwyżej takie ulgi mogą zachęcić firmy zachodnie do budowy fabryk w Trzecim Świecie i eksportu ich produkcji z powrotem na rynki macierzyste. To jednak natrafi na zdecydowaną opozycję producentów krajowych, którzy i tak uskarżają się na konkurencję taniej siły roboczej. W dodatku kraje takie jak Francja — które dotychczas preferują wyłącznie swoje dawne kolonie — nie życzą sobie rozszerzenia tego systemu. Takie rozszerzenie musiałoby osłabić ich własne wpływy. Możliwe że pod presją UNCTAD wyłoni się z czasem jakiś ogólnoświatowy system preferencji, ale będzie on tak ograniczony, że nie na wiele się przyda.

Utrzymanie poziomu cen surowców i produktów nastręcza nową serię problemów. Nie tylko przeciwstawia ono bogate konsumujące narody ubogim, lecz także dzieli producentów między sobą. Zniechęcającym przykładem jest walka o układ w sprawie kawy — z Afrykanami nie chcącymi ograniczać swej produkcji by dogodzić swym Południowo-Amerykańskim konkurentom — i z przedstawicielami Ameryki Południowej opierającymi się wszelkim zakusom na interesy ich plantatorów. Także perspektywa funduszy kompen-

sacyjnych nie jest różowa. Pieniądze musiałyby pochodzić od bogatych. Lecz ci patrzą niechętnie na już istniejące umowy i nie są nastawieni pozytywnie w stosunku do nowych.

Jeśli rozwój ma zależeć od hojności, inteligencji i wyobraźni Zachodu, to będzie on bardzo trudną sprawą. Wbrew pozorom trudno dziś przekonać rządy krajów bogatych, że na ich żywotne interesy w znacznej mierze wpływa to, co dzieje się wśród ubogich. Wietnam Południowy jest oczywiście wyjątkiem, lecz fundusze, które tam wzbogacają handlarzy i władców czarnego rynku, nie mają bynajmniej rozwojowego znaczenia. Z drugiej strony maszyneria pomocy nabrała już własnego rozpędu, są ludzie i grupy wiążące z nią swe życiowe cele i plany. Prawdopodobnie maszyneria ta będzie nadal istnieć. Ale też zapewne w najbliższej przyszłości nie rozwinie się w znaczniejszy sposób. A więc właśnie wtedy, gdy Zachód zasadniczo rozwiązał swe centralne problemy ekonomiczne — dając pracę i dobra konsumpcyjne prawie wszystkim — jego wola dopuszczenia wszystkich innych do tej obfitości wyraźnie się kurczy.

Bernard Nossiter
tłum. E. Z.

SIDNEY LENS

DZIWNY WSPÓLNY RYNEK

W zasadzie wspólny rynek powinien przynieść swym uczestnikom dwie poważne korzyści. Po pierwsze — grupa narodów ustanawiająca wspólne taryfy celne może uzyskać większe koncesje handlowe od swych potężnych partnerów, takich jak Stany Zjednoczone. Europejski Wspólny Rynek układa się z Wujem Samem prawie jak równy z równym... Po drugie — i to jest najważniejsze — wspólny rynek otwiera nowe możliwości, pobudza rozwój przemysłu i wzrost wydajności pracy.

Tak jak dziś sprawy wyglądają — boliwijska czy chilijska fabryka samochodów miałaby potencjalny rynek zbytu dla zaledwie kilku tysięcy wozów. Mogłaby co najwyżej składać gotowe importowane części — produkowanie ich na miejscu nie może się opłacać.

SIDNEY LENS jest redaktorem amerykańskiego czasopisma „Liberation", autorem książki *Radicalism in America* (Crowell 1966), często publikuje też na łamach katolickiego tygodnika „Commonweal". Artykuł, którego fragmenty zamieszczamy, ukazał się właśnie w „Commonweal", Vol. LXXXVI, No 14, June 23, 1967.

Lecz gdy bariery celne między dziewiętnastoma republikami Ameryki Łacińskiej zostaną zniesione — jak to przewidują uchwały niedawnej konferencji w Punta del Este — potencjalny rynek zbytu obejmie 240 milionów ludzi. W tej sytuacji budowa wielkich fabryk ma sens. Nawet biorąc pod uwagę fakt, że połowa tych 240 milionów to ludzie tak ubodzy że znajdują się całkowicie poza nawiasem gospodarki pieniężnej, a siła nabywcza całej reszty jest nieporównanie niższa niż w USA — i tak rynek tej skali przedstawia wiele możliwości. Kilka dużych fabryk — położonych na przykład w Buenos Aires, Bogocie i Sao Paulo — może wytwarzać samochody od początku do końca, tak jak się to robi w Detroit, a potem eksportować gotowe także do rzadziej zaludnionych części kontynentu. Dysponując masowym rynkiem zbytu każdy z narodów Ameryki Łacińskiej może szybko rozbudować przemysł i uwolnić się od więzów ekonomii opartej na eksporcie jednego surowca — ropy, cukru, kawy, bananów, cyny, miedzi czy bydła.

To jest piękna teoria. Ale powstaje pytanie — przed kim naprawdę otwierają się te wielkie możliwości handlowo-przemysłowe? Przed tubylcami — czy przed obcymi?

Niepokojące jest, że z rzadkimi wyjątkami miejscowe firmy nie są w stanie wytrzymać konkurencji północno-amerykańskich korporacji-gigantów. Na przykład przedsiębiorcy brazylijscy wciąż uskarżają się, że podczas gdy ich firmy duszą się z powodu ograniczeń kredytowych narzuconych przez rząd — północno-amerykańskie spółki rozwijają się świetnie, ponieważ wnoszą zagraniczne wkłady finansowe. Amerykańskie koncerny mają jeszcze jeden atut: ich doświadczenie w zakresie organizacji przemysłowej sięga kilku pokoleń. W każdej walce konkurencyjnej z konieczności to one ostatecznie opanują dany region. Co więcej: ponieważ tyle jest dziedzin przemysłu, które w Ameryce Łacińskiej jeszcze w ogóle nie istnieją, kapitał USA może całkowicie uniknąć konkurencji na pewnych odcinkach.

W mniejszym zakresie już to ma miejsce w dawnych „republikach bananowych", gdzie już od siedmiu lat funkcjonuje wspólny rynek Ameryki Centralnej. Północno-amerykański przemysł farmaceutyczny i chłodniczy podniosły globalne produkty narodowe tych krajów o kilka procent. Jednak, jak to zaznacza Henry Lee w czasopiśmie „New Leader", mimo że gospodarki tego regionu obecnie stoją na nieco mocniejszym gruncie, jak dotąd tylko bardzo nieliczne i niewielkie korzyści stały się udziałem biednych, chorych i ciemnych.

Mówiąc brutalnie — obecny plan Johnsona jest nie tyle nastawiony na rozwiązanie problemów Ameryki Łacińskiej, co na wzrost możliwości inwestycyjnych, których potrzebuje przemysł Stanów

Zjednoczonych. Rozumując w sposób pragmatyczny, prezydent Johnson zdaje sobie sprawę z niezdrowej sytuacji amerykańskich przedsiębiorstw na południe od Rio Grande, i stara się ją poprawić. Z 11 miliardów kapitału amerykańskiego zainwestowanego w 19 republikach (Kuba oczywiście odpada) więcej niż połowa włożona jest w wydobycie ropy naftowej i kopalnictwo; tylko jedna piąta w zakłady wytwórcze. W latach 1983/84 korzystne koncesje wenezuelskie wygasną. Będące dotąd własnością amerykańską instytucje użyteczności publicznej (transport, telefony itd.) to pozycja niepewna: wiele z nich już uległo nacjonalizacji. Do tego dochodzi fakt, że USA wciąż dysponują nadwyżką kapitału. Inwestycje zagraniczne od końca wojny wzrosły o 450%, ale potrzebne są nowe ujścia. Czy nie najwygodniej byłoby znaleźć je właśnie w Ameryce Łacińskiej — przebudowując i dostosowując do tego jej zaniedbaną dotąd ekonomię? Wspólny rynek otworzy przed korporacjami i bankami USA nowe niemal dziewicze tereny.

Zarysy tej przyszłej penetracji są już widoczne. „Większej skali natarcie banków USA na Amerykę Łacińską zdaje się być w toku" — donosi „Business Week". Bank of America prowadzi pertraktacje mające na celu nabycie Banco Guanabara w Brazylii. Chase Manhattan zakupił już Banco Atlantica w Hondurasie, największy bank w Ameryce Środkowej, a posiada także swe przyczółki w Peru, Brazylii i Wenezuelii. W najbliższej przyszłości przewiduje się operacje na terenie Kolumbii. First National i Morgan Guaranty założyły bank inwestycyjny w Brazylii. Szczególnie niepokojącym nowym zjawiskiem jest tendencja firm północno-amerykańskich do zdobycia kontroli nad istniejącymi miejscowymi korporacjami — zamiast tworzyć nowe placówki produkcyjne, które by wzbogacały gospodarkę. Zwłaszcza często słyszy się o tym w Brazylii, gdzie towarzystwa ubezpieczeniowe USA coraz szybciej wkupują się w lokalne firmy.

Teraz wszystko to pójdzie jeszcze szybciej. Hasło „intergracji ekonomicznej" służy za pokrywkę ekonomicznej inwazji. Dlatego Sekretarz Stanu Rusk odnosi się z entuzjazmem do wyników konferencji w Punta del Este, a prezydent Diaz z Meksyku i inni są tak zatroskani. 19 republik — z jednym odważnym *votum separatum* Ekwadoru — przyjęło w Punta del Este wysuniętą przez prezydenta Johnsona propozycję wspólnego rynku, ponieważ właściwie nic innego nie pozostało do zrobienia, jeśli pomoc otrzymywana w ramach Przymierza dla Postępu nie miała być narażona na szwank. Przymierze to bynajmniej nie było żadnym olśniewającym sukcesem, lecz jak heroina prowadzi ono do nałogu. Ekonomie Ameryki Łacińskiej są tak niezdrowe, że duża, jeśli nie większa część pomocy napływającej w ramach Przymierza była zużywana na podtrzyma-

nie słabej waluty brazylijskiej, chilijskiej, kolumbijskiej i innych. Reforma rolna, podatkowa i inne — o których prezydent Kennedy mówił jako o c e l a c h pomocy USA — stały się martwą literą zanim wysechł atrament. Oligarchie nie miały nigdy zamiaru przekazać steru ludziom dotychczas pozbawionym przywilejów. W rezultacie chłopi, robotnicy i mieszkańcy dzielnic nędzy nadal są poza nawiasem, być może nawet w gorszej sytuacji niż w roku 1961. Z pewnością jest tak w Brazylii, w Republice Dominikańskiej i w Argentynie.

Choć w sposób retoryczny, deklaracja Przymierza dla Postępu mówiła jednak o p o t r z e b i e zmian społecznych. Było w niej słowo „rewolucja" które tu i tam pobudzało chłopów do wzięcia spraw w swoje ręce. Teraz po cichu zarzucono nawet ową retorykę. Waszyngton sądzi, że nie ma już co się obawiać rewolucji typu kubańskiego — a więc nie trzeba też już kokietować nacjonalistów „reformami".

To przesunięcie akcentu jest wyraźne w Deklaracji Prezydentów uchwalonej w Punta del Este. Mówi się tam o „wielo-narodowych przedsięwzięciach" (chodzi o drogi i komunikację) o „dochodach z handlu zagranicznego", o „podniesieniu urodzajności gleby i wzroście produkcji rolnej", wreszcie o „wykształceniu dla rozwoju". Ale przemiany strukturalne są zredukowane do nic nie znaczącego minimum. Społeczne *status quo* jest zadowalające dla Administracji USA, jeśli tylko dokona się przebudowa gospodarki stwarzająca możliwości dla kapitału północno-amerykańskiego. (...)

Polityka ta jest jeszcze bardziej krótkowzroczna niż dawna, bo zakłada ona, że ruchy narodowe będą trwały w uśpieniu lub w nieskończoność mogą być dławione. Partyzantka istniejąca w Gwatemali, Peru, Kolumbii, Wenezueli i Boliwii ma jeszcze daleką drogę do przebycia, zanim będzie mogła dojść do władzy. Podziemna opozycja w Brazylii to narazie głównie robota studentów, młodzieży i pewnej części katolickiego duchowieństwa. Opozycja w Argentynie właściwie nie ma jeszcze żadnego kształtu. Zwycięstwa nacjonalistów są nieliczne i rozproszone. Ale wieją nowe wiatry. Lada moment chwiejna równowaga może się zdecydowanie zmienić. Tysiąc północno-amerykańskich „zielonych beretów" w Gwatemali i niezliczeni doradcy wojskowi w różnych krajach — to zapora wobec Wiekiego Przypływu równie nieadekwatna jak 22 tysiące „doradców" amerykańskich w Wietnamie AD 1963.

Sidney Lens

Tłum. E.Z.

OJSUE DE CASTRO

ROLA NAUKI I ODPOWIEDZIALNOŚĆ UCZONYCH

Rola nauki w odnowie świata jest najwyższej wagi — nie tylko ze względu na opanowanie sił przyrody, lecz także przez wpływ postawy prawdziwie naukowej na panujące koncepcje filozoficzne i ideologiczne. Wprawdzie na każdym kroku podkreślamy, że żyjemy w wieku nauki i ustawicznie jesteśmy pod jej wpływem, jednak nasza polityka międzynarodowa nasycona jest emocjami i przesądami, które są zaprzeczeniem postawy naukowej.

Struktura społeczna, anachroniczna wobec współczesnych wielkich odkryć naukowych, unicestwiła sporą część dobrodziejstw, którymi racjonalnie stosowana nauka mogła była ludzkość obdarzyć. Jak to już dwadzieścia lat temu sceptycznie przewidywał Bertrand Russell — z racji braku równoległego rozwoju społecznego począwszy od drugiej połowy Złotego Wieku aż po dziś dzień olśniewający postęp nauki służy raczej wzmocnieniu władzy grup dominujących niż wzrostowi ludzkiego szczęścia.

Naszym zdaniem świat jako całość jest zacofany w rozwoju. W rzeczywistości także te kraje, które mają się za najbardziej zaawansowane nie zdołały dotąd rozwiązać wspólnych fundamentalnych problemów bezpieczeństwa i równowagi ekonomicznej, co wskazuje na głęboką bezsilność także wielkich potęg.

Udział w powszechnej debacie na temat roli nauki w rekonstrukcji świata uważamy za ścisły obowiązek wszystkich, którzy mają w rękach narzędzia twórczości naukowej w jakiejkolwiek dziedzinie. Uczony angielski Sir Robert Watson-Watt bardzo trafnie opisuje to co nazywa „kurzem emocjonalnym". Ten kurz może zabójczą warstwą powlec cały świat paraliżując możliwości postępu. Znakomite określenie *emotional fall-out* to aluzja do niebezpiecznych opadów radioaktywnych. Opady emocjonalne są produktem przekonań na ogół szczerych, ale niedostatecznie poddanych analizie, zdeformowanych przez sentymentalizm panoszący się w kwestiach moralnych, narodowych, religijnych, politycznych i ideologicznych. Tylko uczestnicząc bardziej aktywnie w kształtowaniu losów świata ludzie nauki będą mogli przeciwdziałać opadowi tego umysłowego kurzu, który może zatruć mentalność współczesnego człowieka i uniemożliwić mu przezwyciężenie trudności obecnej doby. Tylko

---

Tekst ten stanowi fragment artykułu *Le developpement: virtualités et obstacles*, zamieszczonego w tomie V kwartalnika „Tiers Monde" wydawanego przez Institut d'Etude du Developpement Economique et Social de l'Universite de Paris. Presses Universitaires de France, 1964.

zachowując postawę prawdziwie naukową będziemy mogli właściwie kierować biegiem spraw świata, który dziś porusza się po torach nie przypadkowych, lecz wytyczonych przez instrumenty naukowe.

W jakiej mierze nauka i technika będą mogły uczestniczyć w rewolucyjnej rekonstrukcji świata, dokonującej się wszędzie w wyraźnie przyśpieszonym rytmie?

Mamy tu do czynienia z podwójną perspektywą. Perspektywa teoretyczna zamyka się w granicach czystej spekulacji na temat nieograniczonych możliwości nauki, możliwości, które stają się jednak coraz bardziej ograniczone gdy zaczniemy je badać w kontekście społecznej rzeczywistości. Sporządzając bilans możliwych zastosowań zdobyczy naukowych z różnych dziedzin dochodzimy do wniosku, że można znaleźć techniczne rozwiązania wszystkich problemów trapiących regiony tzw. niedorozwinięte gospodarczo, albo nawet że takie rozwiązania są już dobrze znane. Praktycznie nie ma przeszkód t e c h n i c z n y c h na drodze rozwoju tych regionów, ich integracji ekonomicznej, wyzwolenia od plag takich jak głód, niedożywienie, choroby endemiczne, analfabetyzm, wysoka śmiertelność niemowląt, niska wydajność zarówno ziemi jak i człowieka, który ją uprawia. Czynniki opóźniające rozwój nie leżą na płaszczyźnie technicznej, ani nie wiążą się z ubóstwem zasobów naturalnych. Istotną sprawą są tu struktury społeczne i instytucje.

Weźmy za przykład rolnictwo, dziedzinę w której nauka naprawdę mogłaby w skali światowej zrewolucjonizować produkcję, przechowywanie i dystrybucję żywności, skutecznie zwalczając plagę głodu. Na przeszkodzie stoją tu czynniki polityczne.

Warto przeprowadzić głębszą refleksję nad kilkoma zdaniami, które Whitney Cross napisał już 15 lat temu, lecz ich aktualność tylko wzrosła.

„Wiemy oczywiście jak zdobyć więcej żywności. Możemy odtworzyć lasy, które sprawią, że ożyją jałowe zbocza i uregulują gospodarkę wodną. Możemy zachować urodzajność dobrych ziem a nawet stopniowo jeszcze ją zwiększyć. Możemy osiągnąć więcej mięsa z każdej sztuki bydła, więcej ziarna z każdego kłosa. Możemy nauczyć się jak nawadniać regiony urodzajne bez groźby zniszczenia. Wolno nam przewidywać, że jeszcze bardziej obiecujące horyzonty będą się przed nami otwierać, w miarę jak dzisiejsze marzenia będą się stawać rzeczywistością. Możemy poddać przeróbce i uczynić jadalnymi rośliny a nawet drzewa zdolne do życia na najuboższych glebach. Eksploatując chmury możemy wywoływać deszcze tam gdzie wilgość jest potrzebna i zredukować opady tam gdzie jest ich za dużo. Możemy zastosować energię radioaktywną, lub jakąś inną jeszcze, aby przyśpieszyć wzrost roślin. Dzięki bakteriologii i chemii potrafimy szybko przywrócić życie glebie. Możemy wreszcie w szer-

szym zakresie korzystać z zasobów morza i sprawić, że nowe połacie ziemi wyłonią się z oceanów. Możemy rozwiązać problemy rolnictwa tropikalnego i subpolarnego. Tania i obfita energia nuklearna może uczynić opłacalnymi przedsięwzięcia, które dziś wydają się niemożliwe.

Ale wszystkie te możliwości zależą od jednego wielkiego JEŚLI... Przyjdzie nam walczyć z apatią ludzką. Załóżmy, że uczeni znaleźli już wszystkie potrzebne rozwiązania. Jak rolnicy, po większej części pogrążeni w ignorancji, będą mogli być oświeceni i pouczeni w porę — i to w skali światowej? A przemysłowcy, ci znów po większej części nastawieni egoistycznie — zakładając nawet że i oni nie są ignorantami — czyż łatwo będzie ich zorientować w nowej problematyce i odpowiednio nimi pokierować? Oto punkt newralgiczny problemu. Tu właśnie w naszych rozważaniach przechodzimy od naukowej utopii do twardej rzeczywistości polityki ludzkiej".

Dziś nauka obiecuje człowiekowi jeszcze więcej. Już przed 1964 rokiem opublikowano pierwsze rezultaty praktyczne doświadczeń nad otrzymywaniem wartościowych biologicznie białek przez hodowlę mikro-organizmów żywiących się pewnymi składnikami ropy naftowej. Mikrobiologia nastawiona na przejście od ropy naftowej do białek może zrewolucjonizować światowy problem żywnościowy w sposób bardzo oszczędny zwalczając jeden z najpoważniejszych niedostatków pokarmowych, którym dotknięta jest więcej niż połowa ludzkości (ten nowy typ białka kosztuje około 1/20 tego co kosztuje białko mięsa).

Niestety w obecnych okolicznościach politycznych zwycięstwo nad głodem przekracza możliwości ludzi nauki i techników. Jak to doskonale wyłożył dr Vannever Bush (na konferencji MIT zajmującej się społecznymi konsekwencjami postępu nauki w ostatnim półwieczu), nauki agronomiczne dokonały fundamentalnego kroku naprzód. Pozwala to przewidywać dokonanie syntezy chlorofilu już w niedalekiej przyszłości. Otworzy to przed ludzkością szanse jeszcze większe niż wyzwolenie energii atomowej. Nie brak więc ani zasobów naturalnych ani technicznych, by dobrze wywiązać się ze stojących przed nami zadań. Problem wyżywienia ludzkości nie znajduje rozwiązania z braku środków ekonomicznych i inicjatywy ze strony rządów. Posiadane zasoby ekonomiczne wykorzystywane są w innych dziedzinach, których związek z dobrobytem ludów jest o wiele luźniejszy.

Musimy odnosić się z najwyższym realizmem do możliwości nauki w świecie dzisiejszym, objętym zimną wojną, stale zgrożonym wojną nuklearną, w świecie, który wydaje 140 miliardów dolarów rocznie na zbrojenia.

W okolicznościach, które nie sprzyjają harmonijnemu rozwojowi nauki i jej zastosowań, technika w minimalnej mierze używana jest dla rozwiązania problemów Trzeciego Świata. Póki trwać będzie napięcie narzucające wyścig zbrojeń — jedynym rozwiązaniem wydaje się być plan minimum, selekcja zastosowań nauki, wybór tych, które najwyraźniej i z największą pewnością mogą choć częściowo wyeliminować to, co dławi wszelki rozwój w większości krajów Trzeciego Świata. Przyjdzie natomiast odłożyć na później wszelkie dalsze kroki, przedsięwzięcia bardziej kontrowersyjne itd. Selekcja musi uwzględniać okoliczności geo-ekonomiczne oraz poziom techniczny już osiągnięty przez dany kraj czy region. Plan, nadający się do realizacji wszędzie, jest nie do pomyślenia. Narzucanie techniki na siłę w ramach tzw. utopii eksportu okazało się nieskuteczne w regionach bardziej zacofanych. Każda strefa wymaga innej kombinacji czynników rozwoju, przy czym udział techniki musi się zmieniać i co do jakości i co do ilości. Zastosowana nieroztropnie technika może okazać się czynnikiem dezorganizacji gospodarczej, może prowokować rozwój pozbawiony równowagi, który nie daje w efekcie ani podniesienia stopy życiowej ani społecznego dobrobytu.

Josue de Castro

Tłum. H. B.

FRANCOIS PERROUX

AWANS SPOŁECZNY I NOWY CZŁOWIEK

W toku historii Zachodu zbiorowości ludzkie silne swą liczbą lecz ekonomicznie najsłabsze i najuboższe ustawicznie dążą do awansu i rzeczywiście osiągają go. Co przez to rozumiemy? Zbiorowości te dążą do podniesienia poziomu swego życia, do lepszych warunków, pragną też mieć udział we władzy, to znaczy mieć możność samodzielnej decyzji i przeżywania wolności. Począwszy od końca XVIII wieku i przez cały wiek XIX klasa robotnicza i cały świat pracy walczył — zwycięsko — o chleb i o słowo, o lepszy byt

FRANÇOIS PERROUX, światowej sławy ekonomista francuski, jest profesorem Collège de France i dyrektorem Institut d'Etude du Developpement Economique et Social. Tekst, który zamieszczamy, jest fragmentem jego artykułu *L'Image de l'homme nouveau et les techniques collectives.* „Tiers-Monde," t. V No 20 (1964).

materialny i o rangę w społeczeństwie. Społeczeństwo nigdy nie mogło istnieć bez pracy, lecz przez długi czas była to praca wykonywana przez milczące narzędzia. Dziś społeczeństwo nie mogłoby się obyć bez głosu świata pracy, choć jeszcze nieraz stara się ten głos zagłuszyć czy utemperować. Wydaje się jednak, że wielkie osiągnięcia świata pracy są definitywne i trwałe.

W drugiej połowie XX-ego wieku awans społeczny przybiera nowe oryginalne formy. Ludy zapóźnione w rozwoju i długi czas uciemiężone upominają się o dobrobyt i zdecydowane są wziąć czynny udział w dyskusjach, które kształtują ich los. Wielkie proletariaty bez przemysłu cierpią ucisk i buntują się. Lecz ich sytuacja nie przypomina położenia dawnych robotników fabrycznych i to nie „walka klas" w sensie tradycyjnym może je wyzwolić. Ale zarazem awans społeczny tych proletariatów nie utożsamia się po prostu z awansem narodów, do których należą. Produkcja narodowa może wzrastać przez zastosowanie kapitalistycznych metod i w porozumieniu z zagranicznymi mocodawcami, a zasadnicza poprawa bytu klas upośledzonych może nie następować. Ich wyzysk i frustracja może nawet się wzmagać. W takiej sytuacji twierdzić, że dany naród jest na drodze rozwoju, to w istocie konstatować, że jego klasy panujące i średnie zyskują nowe możliwości i przywileje. Nie wszyscy obywatele uczestniczą w pełni i rzeczywiście w tak pojętym awansie. Trzeba energicznego wysiłku refleksji, wyobraźni i wynalazczości, aby awans narodów dotąd wydziedziczonych był także awansem klas wydziedziczonych. Także w dawnych krajach kapitalistycznych awans klasy robotniczej nie przebiegał wedle uproszczonych schematów. Klasa ta nie awansuje *en bloc*. W trakcie tego procesu dokonuje się w niej zróżnicowanie, technicy i robotnicy wyspecjalizowani i wysoko kwalifikowani zyskują wyższy poziom w hierarchii dobrobytu i statusu społecznego. Pociąga ich środowisko posiadających, uprzywilejowanych. Jeśli zachowują mimo to swą solidarność z elementami proletariackimi, to dzięki politycznemu wyborowi, a nie na mocy jakiegoś automatyzmu technicznego czy ekonomicznego. Ci, w których rękach znajduje się władza, konkurują z awansującymi frakcjami świata pracy i wraz z nimi wypracowują strategię społeczną otwartą wobec elementów dotąd upośledzonych — lub im niechętną. Trzeba także przyznać, że interesy ludów opóźnionych w rozwoju gospodarczym bynajmniej nie są zawsze spontanicznie zbieżne z interesami najgorzej sytuowanych grup wchodzących w skład starych narodów. W danym momencie mogą one nawet być przeciwstawne. Na przykład środki finansowe i narzędzia, eksportowane dla przyspieszenia rozwoju Trzeciego Świata, tym samym nie są bezpośrednio wykorzystane dla ulżenia miejsco-

wej nędzy i dla lokalnego postępu. Trzeba znów dokonać wyboru i musi to być wybór polityczny.

W sumie awans społeczny nie dokonuje się w sposób prosty i automatyczny. Jego forma i przebieg zdają się zależeć także od inteligencji i woli ludzkiej, nie są narzucone przez absolutny determinizm ekonomiczny i społeczny. Awans okaże się w pełni skuteczny w tej mierze, w jakiej wizja nowego człowieka potrafi wzbudzić ogromne energie uśpione w masie ludzkości. Owoce tych energii mogą przerosnąć wszystkie rezultaty energii przyrody.

Wielkie dzieła dotyczące ogromnych części ludzkości rozwijają się w epoce, w której duch zbiorowej twórczości czerpie nową siłę z narastającego postępu nauki techniki i uprzemysłowienia — czemu towarzyszą coraz większe możliwości praktycznych realizacji. Szybkość, zasięg i precyzja przekształcania materii wciąż biją nowe rekordy.

Nie przestając walczyć z przyrodą podjęliśmy już także walkę z „naszą własną naturą" (Dennis Gabor: *Inventing the Future).* Dzięki genetyce i wychowaniu przezwyciężyliśmy już niektóre sytuacje przymusowe, które nieco zbyt pochopnie wiązano dawniej z „naturą ludzką". Staramy się humanizować żywą masę ludzką przez całościową politykę, kształtowanie rozrodczości, coraz powszechniejsze kształcenie. To wszystko sprawia, że konkretnie możemy żyć wolnością, w której tak liczne filozofie widzą naszą istotę. Zbiorowa twórczość rewolucjonizująca nasze czasy jest więc dziełem stwarzania dokonywanym przez samo stworzenie. Sami od nowa tworzymy jedni drugich w obrębie zbiorowych, wspólnych dzieł i przedsięwzięć. Pokojowe ich uporządkowanie i sharmonizowanie stanie się możliwe przez wspólne poszukiwanie i kształtowanie projektu człowieka.

Wcale nie jesteśmy pewni, czy udałoby się taki projekt wcielić w życie, nawet gdyby był on już jasno określony — a przecież bynajmniej takim nie jest. Różne projekty, wzajemnie sprzeczne i nie do pogodzenia między sobą, pojawiają się i zarysowują w umysłach. Nie chodzi nam tu o podkreślanie zachodzących między nimi różnic, lecz raczej o dostrzeżenie kilku punktów, w których te projekty są zbieżne.

Wizja Nowego Człowieka: to określenie może dziwić. W moich oczach nie pojawia się tu obraz fizyka atomowego, kosmonauty czy inżyniera-organizatora, ludzi pełniących funkcje tak wyraźnie świadczące o naszej epoce.

Nie myślę też o modelu „człowieka doskonałego", który by miał zastąpić *l'honnête homme* XVII-go wieku, „obywatela" Rewolucji francuskiej, czy „gentlemana" wielkiej epoki angielskiej — a którym w naszych czasach byłby zapewne specjalista o uniwersalnych horyzontach.

Nie myślę też o tych ludziach przyszłości, których wielcy utopiści stawiają na naszym horyzoncie — o nadczłowieku Nietzschego, potrzebującym „tańczącego boga", o super-Szekspirze Bertranda Russella, Wielkim Mutancie, rodzącym się w „poranku Magów", ani o samotnym Filozofie, którego głosił Shaw, czy o Człowieku Mozartowskim, który, jak chce Dennis Gabor, ma przekroczyć Ewangelię Wysiłku i żyć objawieniem radości.

Szukam wizji nowego człowieka wśród wyobrażeń — czasem jeszcze płynnych, a czasem już usystematyzowanych — koncentrujących się wokół dominujących idei współczesności. Tymi ideami żywi się refleksja filozofujących elit, a za nią i myślenie szarego człowieka, gdy zastanawia się on nad *wspólnym losem ludzkim*.

Fundamentalne idee nurtują mentalność mas, a rozwijane są przez jej wtajemniczonych interpretatorów. Masy wyczuwają je — a elity świadomie o nich myślą. Dla szerokich kręgów są to rzeczy po prostu dane, oczywiste — elity natomiast próbują ideowych konstrukcji. Masy chciałyby dzięki ideom posiąść szczęście natychmiastowe nie do zakwestionowania — dla elit idee niosą w sobie postulat i nakaz wyjścia ponad własne szczęście — w przekonaniu, że trzeba *chcieć* przebudzenia i autonomii, trzeba chcieć i walczyć o to aby człowiek nieustannie odnawiał się i stwarzał na nowo, dzięki drugiemu człowiekowi.

CZŁOWIEK OSIĄGNIĘĆ ZIEMSKICH

Człowiek drugiej połowy XX-tego wieku to człowiek osiągnięć ziemskich. Nie dlatego, by wartości religijne i moralne miały stracić siłę przyciągania. Ale systemy etyczne i religijne zostały zmuszone do przyznania, że osiągnięcia ziemskie człowieka można by podporządkować osiągnięciom w innym świecie tylko pod warunkiem, że ziemskie osiągnięcia całkiem jasno i niedwuznacznie byłyby już realizowane dla wszystkich i dla każdego. Inaczej popadamy w hipokryzję i nadużycia. A przecież nie umieliśmy dotąd wyeliminować ani zwierzęcej nędzy, ani zbiorowego mordu...

Szary człowiek z coraz większą siłą domaga się tego, by mógł mniej cierpieć, by nie był miażdżony przez konflikty, wobec których jest bezsilny, by mógł pracować bez nadmiernego trudu. W oczach elity, dysponującej czasem wolnym pozwalającym myśleć, wszystkie te żądania szarego człowieka stanowią tylko zespół warunków, w których stwarzanie człowieka przez człowieka jest możliwe. I słusznie — ale ta elita postępowałaby nielogicznie i zdradzałaby wyznawany przez siebie ideał, gdyby patrzyła z góry i z dystansem na te elementarne warunki, konieczne, aby stwa-

rzanie siebie i współtworzenie z bliźnimi było dostępne wszystkim.

„Materializm metodologiczny", dowartościowanie osiągnięć ziemskich, szerzy się w drugiej połowie XX-tego wieku — niewątpliwie dlatego, że kurczy się wiara, ale w niemniejszym stopniu dlatego, że zdemaskowane zostały pewne nieszczerości i hipokryzje wiary.

CZŁOWIEK POSTĘPU

Człowiek osiągnięć ziemskich jest człowiekiem postępu. Ale w sensie który odróżnia pojęcie postępu od idei „szczęśliwego fatum". Szary człowiek może się jeszcze poddawać iluzji, że poprawa jego losu jest pewna i nieunikniona — dzięki nauce, technice i uprzemysłowieniu. Nie myli się — m a j ą c n a d z i e j ę. Trzeba mieć nadzieję, aby podejmować działanie. Historia przeczy temu, co rzekł kiedyś Milczący — motorem jej zawsze było pełne nadziei dążenie do czegoś lepszego, a teraz stało się nim szukanie poprawy wspólnego losu wszystkich ludzi. Elita zdaje sobie sprawę z ambiwalencji postępu nauki, techniki i uprzemysłowienia. Zadaniem elity jest więc uświadamiać wszystkim, że nawet całkowite opanowanie materii i przyrody pozostawiłoby nadal otwartą kwestię wynajdywania znaczeń i sensów całej naszej przygody istnienia. Elita ma przypominać, że człowiek stwarza siebie nie tylko przez przekształcanie rzeczy — lecz odwrotnie: to rzeczy zmieniają się naprawdę tylko wtedy, gdy człowiek niestrudzenie odkrywa samego siebie.

Nadzieja ziemska, żywa i mocna wizja lepszego jutra, jest obok metafizycznej nadziei naszym ogromnym skarbem i więzią. Bez niej nie nabędziemy zbawczego doświadczenia, nasze klęski nie będą płodne, nic nie uzdrowi i nie oczyści naszej pamięci, nie będziemy zdolni do podejmowania wciąż od nowa dzieła stwarzania siebie wspólnie ze wszystkimi współludźmi.

CZŁOWIEK PLANETARNY

Wykpiony przez brutalne koleje historii, postawiony w stan oskarżenia przez pesymistyczne filozofie, człowiek postępu jest niepokonany, ponieważ jest przede wszystkim człowiek nadziei. W drugiej połowie XX-tego wieku jego nadzieja staje się nadzieją całego gatunku. Człowiek planetarny zmierza do realizacji wszystkich swoich możliwości w skali całego globu. Trzy miliardy jednostek już nieco mniej niejasno zdają sobie sprawę z tego, czym są i czym się wspólnie stają.

CZŁOWIEK jest każdą z jednostek, lecz także jest całością. Najbardziej fachowi interpretatorzy ludzkiego losu są już głęboko

przeświadczeni że geoida jest punktem w przestrzeni kosmicznej — lecz zarazem, że energia ludzka dopiero zaczyna być wykorzystywana. Techniki informacji i produkcji z konieczności przekraczają granice klas i narodów. Z niejasnym niepokojem lub w sposób naiwnie optymistyczny szary człowiek przewiduje przyszłą solidarność światową, wspólnotę dobrego lub złego losu. Elita zaś — zdając sobie sprawę z natury dokonujących się procesów i ich zahamowań — stara się cierpliwie uwalniać i oczyszczać osiągnięcia ludzkie z zawartych w nich trucizn, zachowując na przyszłość najlepsze ziarna — aby w przyszłości planeta wreszcie zaczęła funkcjonować jako całość i aby gatunek ludzki był w pełni dowartościowany.

Historia narzuca głębokie przymierze pomiędzy elitą świadomą tych planów a masami, które je przeczuwają, bo właśnie historia stawia nas wobec wyboru: albo powszechne zniszczenie albo nowe stworzenie człowieka przez człowieka w skali światowej. Sens przygody ludzkiej nie jest dziś dla nas jaśniejszy niż był ongiś dla pierwszych ludzi, którzy umieli o niego zapytać. Jaka istota (jednostka, gatunek) będzie owocem naszego wspólnego wysiłku? Tego nie wiemy. Wiemy tylko — ale to wiemy wszyscy — że nie mamy prawa nazywać się ludźmi jeśli poddajemy się uśpieniu i zewnętrznym naciskom, które natychmiast poniżają nas i pomniejszają skoro tylko choć na chwilę osłabnie napięcie wytrwałej pasji s t a w a n i a s i ę istotą świadomą i wolną.

François Perroux
tłum. H. B.

LISTY DO REDAKCJI

W związku z listem podpisanym J. M. („Znak" nr 155), polemizującym z artykułem ks. Kazimierza Doli z nru 150: „Chrześcijaństwo w tysiącletnich dziejach ludu opolskiego", otrzymaliśmy odpowiedź autora artykułu z której zamieszczamy najistotniejsze fragmenty.

...Dlaczego p. J. M. po wyjaśnienie swoich trudności nie sięgnął po prostu do podręczników historii Śląska czy Polski. Jałowa byłaby dyskusja na te tematy, ale kilka szczegółów warto przytoczyć: 1. odnośnie do ilości grodów Opolan w *Historii Śląska*, PAN, pod red. K. Maleczyńskiego, Wrocław 1960, I, cz. 1, s. 133 czytamy: „Przeprowadzono ostatnio, w latach 1956—1958, weryfikację grodów na terenie Śląska opolskiego, których znana nauce liczba sięga ponad 200. Wykazała ona, że wśród nich zaledwie kilkanaście, najwyżej do dwudziestu, można zaliczyć do okresu VIII—IX w., natomiast olbrzymia większość ich pochodzi ze znacznie późniejszych czasów, bo z XI—XIV w." (por. też ss. 130 i 155—6); 2. odn. do gospodarki rybnej u J. Kostrzewskiego i in., *Pradzieje Polski*, Wrocław 1965, s. 313—14 czytamy: „Rybołóstwo odgrywało tylko niewielką rolę w gospodarce prapolskiej (VII—IX w. uw. K. D.)... Dopiero przyjęcie chrześcijaństwa zwiększyło spożycie ryb w związku z postami." (por. też *Historia Śląska*, j.w., s. 169); 3. odn. do grzebania zmarłych w w. VII—XI w *Historii Śląska*, PAU, pod red. S. Kutrzeby, Kraków 1933, I, s. 117 czytamy: „W pierwszej połowie okresu wczesnohistorycznego (w. VII—IX, uw. K. D., por. s. 115) panował zapewne na Śląsku obrządek ciałopalny. Niestety grobów tych dotąd zupełnie ze Śląska nie znamy i wszystkie odkryte dotychczas groby okresu wczesnohistorycznego pochodzą wyłącznie z drugiej jego połowy (w. X—XI, uw. K. D.) i są wyłącznie grzebalne (szkieletowe). Zmarłych grzebano na rozległych cmentarzyskach, układano ich rzędami przy sobie." W. Hensel, *Polska przed tysiącem lat*, Wrocław 1967 (cytuję ostatnie wydanie), s. 209 pisze: „System grzebania ciał upowszechnił się od drugiej połowy X w."; 4. opór Opolan w okresie tzw. reakcji pogańskiej jest oczywiście wnioskiem z pewnych przesłanek — hipotezą, którą zastąpić można inną, równie dobrą, lub równie złą. Powołuję się tu wyłącznie na podstawową literaturę o charakterze podręcznikowym, bo jej znajomość amatorów chyba też obowiązuje.

Ale to są tylko szczegóły. Prawdziwe zaniepokojenie musi budzić kwestia inna: „tekst ciągle jest contra protestantyzmowi" — pisze p. J. M. (s. 730). Faktycznie, można było kilka zbyt ostrych zwrotów pominąć. Wyniknęły one z szukania odpowiedzi na pytanie: dlaczego

Górny Śląsk w przeciwieństwie do Dolnego został katolicki, mimo że i tu (jak podpowiedział p. J. M., s. 731) lud zabijał księży, a joannici z Łosiowa przystąpili do ewangelizmu. Dodajmy: mimo że niemal wszystkie klasztory opustoszały, a szlachta przechodziła na protestantyzm (czy w duchu ekumenizmu należy mówić „nawracała się"?). W swym wydźwięku merytorycznym akapit II nie wydaje się jednak aż tak horrendalny, jak odczytał go p. J. M. Boleśnie ugodziło go tam zwłaszcza zestawienie starosty Kluczborka zmuszającego swych poddanych do przejścia na ewangelizm, z kanonikiem opolskim, który własnego ojca — protestanta wyrzucił z domu. Jeśli „przeczytał to zdanie raz, dwa" (s. 730), powinien był przeczytać i następującą bezpośrednio po nim konkluzję: „w imię przekonań religijnych dopuszczano się największych gwałtów na człowieku" („Znak" 150, 1507—8). Czy to jest pochwała czynu kanonika i potępienie starosty? Jeśli tak, przepraszam za zgorszenie. Intencją moją było zdyskwalifikować każdy gwałt, zarówno na katolikach, jak i na ewangelikach. [...]

...Po wtóre: referent nie miał do dyspozycji kilku godzin, jakby wnieść można z ilości proponowanych przez p. J. M. tematów (np. zasługi protestantów dla utwierdzenia polskości Opolszczyzny; wkład duchowieństwa w kulturę umysłową Śląska w średniowieczu, w epoce Odrodzenia i w XIX w.; działalność społeczna i polityczna kleru katolickiego na Śląsku Op. w XIX w.), ale maksymalnie 40 (czterdzieści) minut. Jąwszy się metody p. J. M. trzeba by powiedzieć, że w jego liście, choć rozmiarami sięga niemal połowy referatu ks. K. D., a przecież sygnalizuje tylko niedomogi i godne uwagi problemy, została całkowicie zapomniana działalność zakonów w średniowieczu: religijna i na innych polach, został całkowicie przemilczany wkład organizacji kościelnej w rozwój szpitalnictwa, oświaty, dzieło kultury (architektura, malarstwo). Każdy rozumie, że tego rodzaju pretensje byłyby bezsensowne.

Jak jasno zostało zapowiedziane we wstępie odczytu („Znak" 150, s. 1503), cel był tylko jeden: znaleźć odpowiedź możliwie najbliższą prawdy na pytanie dlaczego dziś Ziemia Opolska jest okręgiem katolickim... że trwa od 1000 lat w wyznawaniu tego chrześcijaństwa, które w 966 r. przyjął książę Mieszko I? (tu uzasadnienie tytułu). P. J. M. nie tylko — wyraźnie — odpowiedź uznał za chybioną, ale — domyślnie (stawia inne problemy jako ważniejsze) — samo zagadnienie za niewłaściwe. Szanuję jego opinię, ale problematyka, którą podjąłem wydaje mi się również interesująca. Pozostaje więc tylko rozważyć, czy w poszukiwaniu odpowiedzi na postawiony problem było celowe wymienianie imion teologów śląskich epoki średniowiecza i renesansu, wyliczanie pastorów protestanckich, ich dzieł i zasług dla polskości Śląska, czy wreszcie przytaczanie nazwisk wszystkich zasłużonych XIX-wiecznych księży górnośląskich i cytowanie słów, które na krótko

przed śmiercią powiedzieli, by pozwolić przemówić ich gorącym sercom (por. „Znak" 155, s. 733—4).

Czy powyższe względy mogą usprawiedliwić „zakradnięcie się do tekstu tylu błędów rzeczowych, uogólnień i pominięć"? W żadnym wypadku. Ani popularyzacja, ani szczupłe ramy czasowe nie tłumaczą błędów informacji. Czy jednak te błędy rzeczowe istotnie w referacie są? Owszem, mianowicie w gimnazjum nyskim uczył się nie Jan III Sobieski (jak podano: „Znak" 150, s. 1508), lecz jego syn Jakub. Ale tego przeoczenia p. J. M. nie dostrzegł, a innych błędów nie wyłuszczył i nie uzasadnił.

Nie przekreśla to wartości listu p. J. M., bo: przypomniał artykuł, który pewnie kilka osób więcej przeczyta lub odświeży; zwrócił uwagę na potrzebę ogromnej delikatności w kwestiach obchodzących różne wyznania... zwrócił uwagę na szereg zagadnień z dziejów chrześcijaństwa na Śląsku wartych opracowania lub spopularyzowania.

Nysa, 17 VIII 1967.

Ks. Kazimierz Dola

ERRATA

W nrze 157/158 „Znaku" na str. 902, wiersz 7—8 od góry oraz na s. 904, w. 12 od dołu (przypis) zamiast „naturalnej" ma być: „neutralnej".

W numerze 159, s. 1126, zdanie w wierszach 22—24 od góry ma brzmieć: ...„Najwyższe odmiany szczęścia niosą ten smutek, że nie można się nimi podzielić ... jest się z nimi sam, i nie po prostu sam: odtrącony".

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

Z PROBLEMÓW TRZECIEGO ŚWIATA

ŚWIADECTWA

PROBLEMY — PERSPEKTYWY

Cena zł 12.—

Encyklika Pawła VI O rozwój ludów „Znak“ 156
Z Encykliki Mater et Magistra 95
Stanisław Stomma: Dekadencja mit i rzeczywistość 95 ■ Anna Morawska: Konferencja w Genewie 148 i 149 ■ Paul Ricoeur: Etyka społeczna na rozdrożach 157/8 ■ Ku jedności świata: 4

ZNAK

MIESIĘCZNIK